

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

AFFECTIVITÉ, RHÉTORIQUE ET MORALE CHRÉTIENNE DANS LA  
*CHRONIQUE* D'OTTON DE FREISING (1112-1158).

MÉMOIRE PRÉSENTÉ  
COMME EXIGENCE PARTIELLE  
À LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR  
XAVIER BIRON-OUELLET

MAI 2013

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL  
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## Remerciements

Je tiens d'abord et avant tout à remercier ma directrice Piroska Nagy qui a su m'entraîner dans ce champ de recherche stimulant et novateur qu'est l'histoire des phénomènes affectifs. Son encadrement fut un bel équilibre de souplesse et de rigueur qui m'a permis de profiter d'un environnement de recherche motivant dans lequel j'ai eu droit à une grande liberté de réflexion. Exemple de magnanimité, elle aura toujours été disponible pour répondre à mes doutes de jeune chercheur. Enfin, elle a toujours su me faire réfléchir en me remettant en question et en me poussant à aller plus loin dans mes raisonnements. Merci.

Comment ne pas remercier mes parents France et Lucien qui m'ont toujours encouragé et me supporté au cours de mon cursus académique. Avoir des parents qui croient en ce que tu fais et qui comprennent ta passion est quelque chose d'incalculable dont on ne mesure pas toujours l'importance. Je vous aime.

Puisque l'argent est une donnée non négligeable dans la vie d'un étudiant, je dois remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada de m'avoir octroyé une bourse d'excellence qui m'a permis de me concentrer pleinement sur mon mémoire. De plus, je remercie le GREPSOMM pour, d'abord, stimuler les études médiévales au Québec et, ensuite, pour m'avoir aidé à financer un voyage en France afin de participer à une école thématique où j'ai pu être en contact avec d'éminents médiévistes.

Finalement, merci à Gabrielle pour m'avoir appris à écrire et à Leïla pour m'avoir donné de l'énergie au moment où j'en avais le plus besoin. Merci.

## Table des matières

<b>Liste des tableaux et schéma .....</b>	<b>5</b>
<b>Résumé .....</b>	<b>6</b>
<b>Introduction.....</b>	<b>1</b>
Affectivité .....	1
La morale chrétienne.....	5
Rhétorique .....	8
Otton de Freising, son œuvre et le genre historique au Moyen Âge .....	9
Problématique.....	11
Méthodologie .....	15
<b>Première partie : Réflexion sur l'affectivité chez Otton de Freising.....</b>	<b>19</b>
<b>Chapitre 1.1 Bilan historiographique.....</b>	<b>21</b>
1.1.1 Historiographie des émotions .....	21
1.1.2 L'histoire de l'historiographie médiévale .....	34
1.1.3 Historiographie des études sur Otton de Freising.....	38
1.1.4 Conclusion.....	41
<b>Chapitre 1.2 Contexte historique.....</b>	<b>43</b>
1.2.1 Le problème de la « Renaissance du XIIe siècle » .....	43
1.2.2 Le contexte socio-politique et ses problèmes .....	47
<b>Chapitre 1.3 L'homme chrétien et ses émotions entre Augustin et le XIIe siècle. ....</b>	<b>51</b>
1.3.1 Augustin et les émotions chrétiennes.....	53
1.3.2 Grégoire le Grand et l'émotion dans la pensée monastique.....	60
1.3.3 La réflexion sur l'affectivité au XIIe siècle .....	67
1.3.4 Affectivité et éthique.....	70
1.3.5 L' <i>affectus</i> chez Hugues de Saint-Victor .....	74
1.3.6 Émotion et dévotion chez Bernard de Clairvaux .....	76
<b>Chapitre 1.4 Les émotions dans la <i>Chronica sive Historia duabus civitatibus</i>. ....</b>	<b>79</b>
1.4.1 <i>Affectus/afficere</i> .....	79
1.4.2 <i>Motus</i> .....	81
1.4.3 La qualité de l'amour .....	82
1.4.4 Distribution des termes affectifs .....	83
1.4.5 Tableau schématique de l'affectivité chez Otton de Freising.....	91
<b>Seconde partie : Analyse de la <i>Chronica sive historia de duabus civitatibus</i>... 97</b>	
<b>Chapitre 2.1 <i>Fuga mundi</i>.....</b>	<b>101</b>
2.1.1 La fuite du monde et de ses vicissitudes .....	101
2.1.2 L'influence des démons .....	101
2.1.3 La division des deux Cités entre vice et vertu .....	105
2.1.4 Ninus et Sémiramis .....	106
2.1.5 Abraham .....	109
2.1.6 Athènes et Sparte .....	110
2.1.7 Philippe de Macédoine et les Grecs .....	114



2.1.8 Dégout et fuite des choses temporelles .....	118
2.1.9 Conclusion.....	122
<b>Chapitre 2.2 <i>Mutationes rerum</i>.....</b>	<b>124</b>
2.2.1 Incarnation et progression spirituelle.....	125
2.2.2 La perte de la <i>dignitas</i> romaine .....	130
2.2.3 Évaluation affective de la <i>translatio imperii</i> .....	134
2.2.4 L'imperfection de l'affect des empereurs d'Orient.....	135
2.2.5 L'humiliation des martyrs .....	140
2.2.6 Constantin et l'exaltation de l'Église .....	144
2.2.7 Conversion chrétienne, conversion affective .....	146
2.2.8 Conclusion.....	148
<b>Chapitre 2.3 L'unité chrétienne et l'expérience de l'histoire .....</b>	<b>151</b>
2.3.1 <i>Unitas ecclesiae</i> .....	152
2.3.2 L'expérience de l'histoire.....	158
<b>Conclusion .....</b>	<b>164</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>169</b>
Sources primaires : .....	169
Sources secondaires : .....	172
Ouvrages de référence .....	181

## Liste des tableaux et schéma

Tableau 1 - Mots d'émotion neutres .....	79
Tableau 2 – Mots d'amour .....	82
Tableau 3 – Désir ( <i>cupiditas</i> - ce que l'on désire).....	84
Tableau 4 – Joie ( <i>laetitia</i> – ce dont on jouit) .....	86
Tableau 5 – Peur ( <i>timor</i> – ce que l'on fuit).....	87
Tableau 6 – Tristesse ( <i>tristitia</i> – ce que l'on éprouve malgré nous).....	88
Tableau 7 – Les vertus .....	91
Schéma 1 .....	92
Schéma 1 .....	94
Collation A.....	107
Collation B.....	108
Collation C.....	111
Collation D.....	114
Collation E.....	116
Collation F .....	117
Collation G.....	126
Collation H.....	132
Collation I .....	138
Collation J .....	144
Collation K.....	153

## Résumé

Ce mémoire propose d'analyser la fonction de l'affectivité dans la *Chronica sive Historia de duabus civitatibus* de l'évêque Otton de Freising, rédigée entre 1144 et 1146 à Freising en Bavière. Dans un contexte de guerre civile et d'angoisse eschatologique, l'évêque de Freising entreprend de consigner par écrit l'histoire du monde depuis sa création afin d'y trouver une consolation. Proche des empereurs germaniques de son époque par ses liens familiaux, Otton est un clerc cultivé, formé dans les écoles de Paris, avec une sensibilité religieuse liée à son appartenance à l'ordre monastique cistercien. La narration historique d'Otton est donc très représentative de la culture médiévale de la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle. L'objectif du mémoire est de montrer comment s'articule la relation entre l'affectivité, la rhétorique et la morale chrétienne dans la *Chronique* d'Otton de Freising.

La première partie du mémoire est théorique. Elle présente en premier lieu un état des lieux historiographique sur l'histoire médiévale des émotions ainsi que sur l'activité d'historien au Moyen Âge. Après avoir soulevé quelques problèmes liés au contexte historique du XII<sup>e</sup> siècle, je propose une analyse de la conception de l'émotion chez des auteurs comme Augustin, Grégoire le Grand, Abélard, Hugues de Saint-Victor et Bernard de Clairvaux. Cette analyse sert à élaborer une réflexion épistémologique sur l'affectivité dans la *Chronique* d'Otton de Freising. En effet, puisqu'Otton n'explicite pas sa conception de l'émotion, il m'aura fallu retrouver chez ces auteurs qui sont ses références principales, des traces me permettant de construire un schéma explicatif du fonctionnement de l'affectivité dans la *Chronique*. Ainsi, en définissant l'émotion comme un phénomène affectif transitoire, j'articule celle-ci selon l'axe vice-virtu afin de pouvoir en analyser la valeur morale.

La seconde partie du mémoire présente l'analyse de la *Chronique*. Cette analyse est basée sur l'application du schéma des mouvements affectifs élaboré dans la première partie à des épisodes historiques contenus dans la *Chronique*. Je divise l'analyse en trois chapitres thématiques qui sont liés à la progression de l'histoire chez Otton de Freising : *fuga* (la fuite), *mutabilitas* (la mutabilité) et *unitas* (l'unité). Le premier traite de ce qui doit être fuit spirituellement par le lecteur, le deuxième traite de la progression vers la connaissance de Dieu et le troisième aborde ce qui doit être atteint, l'unité. L'analyse est avant tout philologique car je mets en parallèle le texte d'Otton avec ses références et ses sources d'informations afin de voir comment il modifie ou non leur propos. Finalement, je propose une réflexion sur le rôle de l'affectivité dans la rhétorique d'Otton en mettant en relation ses écrits et son contexte culturel et politique immédiat.

MOYEN ÂGE – XIII<sup>e</sup> SIÈCLE – OCCIDENT LATIN – AFFECTIVITÉ



## Introduction

Affectivité, rhétorique et morale : trois mots clés présents dans le titre de ce mémoire et qui en seront le cœur. Trois mots renvoyant à des concepts plus ou moins complexes qui doivent être définis pour rendre le travail clair et la démarche transparente. Dans la seconde partie du titre, nous avons l'objet du mémoire : la *Chronique, ou l'Histoire des deux cités écrite par l'évêque Otton de Freising*, dans son intitulé latin original : *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*<sup>1</sup>. Cette histoire universelle, allant de la création du monde par Dieu jusqu'au jugement dernier, fut écrite vers 1144-1146 à Freising en Bavière, territoire faisant alors partie du Saint Empire Romain Germanique. Cette portion du titre permet donc de cibler le cadre spatial et temporel du mémoire : l'Allemagne médiévale dans, grosso modo, la première moitié du XIIe siècle.

### Affectivité

Trois concepts à définir avant d'aller plus loin : affectivité, rhétorique et morale chrétienne. Commençons par le premier, qui est probablement le plus complexe. Le champ de l'affectivité est très vaste : il regroupe les émotions, les sentiments, les humeurs, les passions, les sensations, etc. Pour ajouter une couche de complexité, il faut prendre en considération les difficultés linguistiques liées à la définition de ce concept : selon que l'on soit francophone, anglophone ou germanophone, *émotion*, *emotion* et *Emotion* n'auront pas nécessairement la même signification ni les mêmes nuances. Ainsi, l'émotion francophone est plutôt associée à des états comme la colère ou la tristesse, qui se déroule dans un laps de temps court tandis que l'*emotion* anglophone est vu dans un sens plus large qui

---

<sup>1</sup> *Ottonis episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. A. HOFMEISTER (éd.), Hannover, Hahnsche Buchhandlung, Monumenta Germaniae Historica, 1912. Désormais abrégé *CHRON*.

renvoie plutôt au « sentiment » francophone, enfin l'*Emotion* germanophone comporte un sens plutôt expressif, externe, en opposition à *Gefühl* qui relève plus du ressenti interne. Pour ces raisons, l'utilisation du terme « affectivité », plus large et recoupant la plupart de ces nuances, sera privilégiée. Lorsque j'utiliserai le terme « émotion », je l'entendrai plutôt dans sa signification expressive et transitoire concrète, dans le texte; tandis qu'« affectivité » renverra plutôt au concept général, multiforme. Mais, qu'entend-t-on précisément par ces termes? Selon le *Trésor de la langue française*, l'affectivité est la faculté d'éprouver, en réponse à une action quelconque sur notre sensibilité, des sentiments ou des émotions. L'affectivité est donc non seulement tout ce qui touche à notre psyché mais aussi aux relations interpersonnelles. Pour ce qui est du terme « émotion », les spécialistes du domaine, qu'ils soient psychologues, philosophes, anthropologues ou neurologues, sont le plus souvent partagés sur la définition à lui donner. Ainsi, il est préférable de se tourner vers le petit livre de J.A. Deonna et F. Teroni *Qu'est-ce qu'une émotion?* qui discute des nombreuses définitions de l'émotion et offre des pistes de solution quant à l'élaboration d'une éventuelle définition générale.<sup>2</sup>

Pour ce qui est de l'émotion médiévale, il faut d'abord préciser que le terme « émotion » n'existait pas au Moyen Âge, il est plutôt une création de la psychologie moderne du XIXe siècle comme l'a bien expliqué Thomas Dixon.<sup>3</sup> À l'époque médiévale, les auteurs parlaient plutôt de passions (*passio*), d'affects (*affectus/affectio*) ou de mouvements de l'âme (*motus animi*). L'utilisation d'un terme plutôt vague comme « affectivité » fait en sorte que le champ lexical qui pourra être utilisé sera beaucoup plus souple et permettra d'intégrer des mots ou expressions qui ne sont ni des sentiments ni des émotions pour nous mais qui pouvaient être des passions ou des affects pour les médiévaux. C'est donc pour ces raisons que j'utiliserai plus souvent le terme « affectivité », son aspect englobant le

<sup>2</sup> J.A. DEONNA et F. TERONI. *Qu'est-ce qu'une émotion?*, Paris, J. Vrin, 2008.

<sup>3</sup> T. DIXON, *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

rendant beaucoup plus pratique et moins rigide que le terme « émotion », réservé à des cas plus précis, concrets, d'expressions affectives.

L'intérêt de l'historiographie pour l'affectivité prend forme dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle avec notamment l'article de Lucien Febvre<sup>4</sup> et le livre de Johan Huizinga, *l'Automne du Moyen Âge*<sup>5</sup>. Mais c'est un sociologue, Norbert Elias, qui fut le premier à élaborer une véritable théorie historique de l'affectivité avec son livre publié en 1939, *Über den Prozess der Zivilisation*<sup>6</sup>. En étudiant des traités de civilité, le sociologue allemand explique que le progrès de la civilisation consistait en une régulation de l'affectivité des hommes par la honte. Ainsi, progressivement, à partir de l'époque moderne, on fait preuve d'une plus grande pudeur, on ne mange plus avec ses mains, on se comporte de manière plus romantique avec le sexe opposé, etc. car les comportements contraires étaient jugés honteux. C'est le processus de civilisation : avec l'émergence de l'État moderne, la société se fait encadrer par un système de normes affectives qui permet d'assurer une meilleure civilité entre les hommes. Nous voyons d'ailleurs très clairement dans cette théorie l'empreinte freudienne : le moi (les hommes) se faisant contrôler par le sur-moi (l'État) dans une histoire du monde expliquée comme la croissance de la rationalité (civilité) d'un être humain. L'œuvre d'Elias est traduite et connaît le succès à partir des années 1970, en particulier chez les historiens modernistes. Chez les médiévistes, l'intérêt pour la théorie éliásienne est ambiguë puisque les gens du Moyen Âge y sont dépeints comme des êtres primitifs incapables de contrôler leurs émotions.

L'intérêt pour l'étude des émotions provient d'un changement de paradigme important qui eut lieu à la même époque. Celui-ci s'est déroulé en deux temps.

---

<sup>4</sup> L. FEBVRE, « La sensibilité et l'histoire : comment reconstituer la vie affective d'autrefois? », *Annales d'histoire sociale*, 3 (1941), p. 221-238.

<sup>5</sup> J. HUIZINGA, *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 2002 (1919).

<sup>6</sup> N. ELIAS. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes und Zweiter Band, Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Basel, 1939 ; En traduction française : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.



Dans un premier temps, l'idée d'un progrès illimité de la civilisation occidentale est mise à mal par les atrocités commises pendant la deuxième guerre mondiale. Avec elle, l'idée de la rationalisation progressive des hommes, telle que le soutenait Elias, a de moins en moins de sens. Dans un second temps, la recherche en neurosciences démontre que l'affectivité et la raison ne sont peut-être pas directement opposées comme les scientifiques et autres penseurs avaient tendance à le croire. Bien que le changement de paradigme n'est pas drastique, comme l'illustre le succès concomitant de la théorie eliasienne, plusieurs chercheurs se mettent à écrire sur l'émotion à partir des années 1960. L'idée phare est le rejet de l'opposition raison-émotion, d'abord chez les psychologues et les philosophes dans les années 1960-70 et ensuite chez les anthropologues et les sociologues dans les années 1980. Tandis que les anthropologues affirment que les émotions sont construites socialement avec la théorie du socioconstructivisme<sup>7</sup>, les psychologues élaborent une théorie de l'émotion qui se révèle très utile pour les scientifiques du social. Celle-ci est l'*appraisal theory*, ou bien la théorie de l'estimation<sup>8</sup>. Cette théorie consiste en ce que le sujet d'une émotion interprète diverses informations – qu'elles soient physiologiques, psychologiques, cognitives, événementielles, relationnelles, etc. – en relation à leur signification pour la personne. Ainsi, l'environnement social influence fortement la manière dont un individu traite les informations et la façon dont il se comporte émotionnellement. La cognition, éminemment rationnelle, fait donc partie intégrante de l'affectivité du sujet. Cette théorie ouvre la porte à l'étude des émotions par les historiens médiévistes car elle suppose, en lien avec la théorie socioconstructiviste des anthropologues, que l'affectivité a une histoire puisque liée de très près au social, du moins autant qu'à l'individu. De plus, cela permet de comprendre que l'histoire en général, et l'histoire de l'affectivité en particulier, ne sont pas en progrès constant vers un meilleur contrôle affectif et vers une meilleure civilisation, comme le supposait

---

<sup>7</sup> R. HARRÉ (éd.). *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell, 1986

<sup>8</sup> K. R. SCHERER, A. SHORR et T. JOHNSTONE (éd.). *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

Norbert Élias, mais dépendent plutôt de l'environnement socioculturel propre à chaque époque. Nous verrons dans le premier chapitre comment les médiévistes ont construit ce champ de recherche au cours des années 2000. La plupart d'entre eux s'entendent pour dire que nous n'avons pas accès à l'émotion réelle des gens de cette époque puisque nous pouvons saisir leur conception de l'affectivité par les seules sources écrites et iconographiques. Pour ma part, j'ai choisi d'étudier le discours affectif en lien avec l'éthique, ce qui nous conduit au deuxième mot clé du mémoire.

### La morale chrétienne

Même si l'éthique est un aspect important du vivre-ensemble, elle prend au Moyen Âge une dimension particulièrement importante en raison des impératifs de l'époque. À partir du XI<sup>e</sup> siècle, l'Occident latin vit un décollage économique très important : les villes se développent, les paysans défrichent de nouvelles terres et développent de nouvelles techniques agraires plus efficaces, bref, les hommes sont en général moins dépendants économiquement des seigneurs traditionnels. C'est ce que les médiévistes ont appelé le grand essor de l'Occident. À cette même époque, l'Église opère une réforme qui lui donne une plus grande liberté face aux pouvoirs laïcs ainsi qu'une emprise plus forte sur la société : c'est ce qui a été appelé la réforme grégorienne. Les hommes de l'Église prennent une place de choix dans la société en raison de ce que j'appelle, inspiré en cela par Richard Southern<sup>9</sup> et Arnold Angenendt<sup>10</sup>, le développement d'un gouvernement moral, en opposition au gouvernement rituel des élites laïques du haut Moyen Âge. Pour construire ce qui deviendra les États modernes, les hommes politiques ont recours à des *scolarii*, des gens issues des écoles, qui ont une structure de pensée correspondant à une

---

<sup>9</sup> R.W. SOUTHERN. *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford, Blackwell, 1995.

<sup>10</sup> A. ANGENENDT. « À propos de l'étude de la liturgie médiévale », in J.C. SCHMITT et O.G. OEXLE (ed.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 171-187.

structure de gouvernement plus efficace que ce qui prévaut alors. Ainsi, un « gouvernement moral » permet de renouer la dépendance des gouvernés avec les gouvernants grâce à un savoir juridique et théologique renouvelé qui mettait l'accent sur la moralité dans le lien politique au lieu du rituel<sup>11</sup>. Ce qui ne veut pas dire que le rituel est exclu de l'équation, il n'a simplement plus la même importance.

Le gouvernement moral fait partie de la fonction des évêques à travers la *cura animarum*, soit le soin des âmes dont l'évêque a la charge. Cette fonction consiste avant tout à surveiller la moralité, donc de la santé de l'âme des fidèles, garante du salut. Avec la réforme grégorienne, c'est ce type de gouvernement, en lien avec la montée en puissance de l'Église, qui prend l'ascendance sur le pouvoir rituel. C'est ainsi que la moralité prend de plus en plus de place dans une société régie par l'Église car celle-ci permettait de faire fonctionner la société et de nouer un lien puissant entre les gouvernants et les gouvernés. La transition se fait progressivement et dès le XIII<sup>e</sup> siècle, on peut observer qu'un roi comme Saint Louis met de l'avant sa piété et sa droiture morale pour gouverner. Lorsqu'il est question de morale chrétienne, il est question de l'opposition entre le vice et la vertu. En effet, les péchés et les vertus sont des catégories fondamentales à la compréhension du monde et de son histoire. Les attitudes et les émotions humaines doivent soit être louées comme vertus ou dénoncées comme vices. Cela est d'autant plus fondamental que le destin des hommes dans l'au-delà est la conséquence des bonnes ou des mauvaises actions accomplies dans le monde. C'est ce qui fait dire à Jérôme Baschet que « l'énorme succès de la morale des vices et des vertus tient au fait qu'elle offre un discours totalisant sur le monde, ou plus exactement un discours sur l'ordre de la société conforme aux critères cléricaux » et de poursuivre : « la dualité morale [de l'homme] est la justification de l'intervention de l'Église dans la société, qui vise à libérer les hommes du péché, à les protéger du

---

<sup>11</sup> R.W. SOUTHERN, *op. cit.*, p. 139-140.



mal et à les maintenir dans le droit chemin qui mène au salut »<sup>12</sup>. C'est là l'objectif que poursuit Otton en écrivant sa *Chronique*. Par rapport au propos tenu ici, il faut se rappeler que l'affectivité est au centre de ce système moral développé par l'Église depuis l'Antiquité tardive, car comme nous allons le voir, les émotions sont des mouvements de l'âme moralement orientés. Ainsi, le système des vices et des vertus est à la base de la morale chrétienne qui elle-même est une affaire affective<sup>13</sup>.

En effet, ce système fut élaboré dès l'Antiquité tardive par les Pères orientaux de l'Église et ensuite transmis à l'Occident latin par l'intermédiaire de Jean Cassien<sup>14</sup>. Le septénaire des vices – orgueil, envie, colère, acédie, avarice, gourmandise et luxure – configuré par Grégoire le Grand fut conservé tout au long du Moyen Âge<sup>15</sup>. Puisqu'au Moyen Âge des péchés comme la colère et l'orgueil peuvent aussi être des émotions, il faut comprendre que ce système a une connotation affective importante. L'affectivité médiévale est éminemment morale: on peut faire preuve d'un amour moralement bon, comme l'amour de Dieu, ou d'un amour moralement mauvais, comme l'amour de l'argent (avarice). Même chose pour la peur : la crainte de Dieu est bonne, la peur de mourir est mauvaise. Ceci est tout le contraire de la perception moderne de l'affectivité : souvent de nos jours, nous jugeons l'affectivité selon qu'elle soit rationnelle ou irrationnelle. Par exemple : avoir peur d'un ours est rationnel car il est plus gros que l'humain, mais avoir peur d'une souris ne l'est pas car elle est beaucoup plus petite. Au Moyen Âge, raison et affectivité ne sont pas nécessairement opposées, donc on ne jugeait pas l'affectivité par la raison, mais bien par sa valeur morale. À partir de la fin du XIe siècle donc, plusieurs auteurs écrivent des textes dont le contenu n'est jamais bien loin des préoccupations morales. D'autant plus que dans l'acte médiéval de

---

<sup>12</sup> J. BASCHET, *La civilisation féodale – de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Aubier, 2004, p. 356.

<sup>13</sup> C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 10.

lecture, la lecture ascétique ou d'édification est tout à fait intégrée à la lecture d'agrément.<sup>16</sup> Il faut donc avoir en tête le fait que l'édification morale des fidèles est au centre des préoccupations d'un Otton de Freising par son activité épiscopale et littéraire, et cette édification morale passe par une mise en ordre de l'affectivité des hommes. En étudiant la manière dont est articulé le système des vices et des vertus dans la *Chronique*, il sera possible d'observer les changements qu'a pu vivre non seulement la morale chrétienne, mais aussi la conception qu'avaient les chrétiens de l'affectivité au XIIe siècle.

### Rhétorique

Puisque nous parlons de textes écrits, nous ne pouvons faire abstraction de l'aspect rhétorique de ceux-ci. D'autant plus qu'au Moyen Âge, la rhétorique occupe une place de première importance dans l'éducation des élites intellectuelles : elle fait partie du fameux *trivium*, soit l'enseignement « élémentaire » de la grammaire, de la rhétorique et de la dialectique. Chaque auteur moindrement cultivé a donc une formation rhétorique relativement solide. Ceci étant d'autant plus vrai en Allemagne où l'étude de l'art d'écrire fut grandement stimulée dès le XIe siècle en raison de la querelle des investitures et, en amont, par la *renovatio imperii*<sup>17</sup>. La rhétorique médiévale se définit de la manière suivante : c'est la science de l'éloquence et de la persuasion sur des questions de vie en société (*civiles quaestiones*), c'est-à-dire sur des questions concernant l'équité et le bien (*de aequo et bono*) pouvant être comprises par tous<sup>18</sup>. La rhétorique avait donc trois fonctions de base : instruire (*docere*), émouvoir (*movere*) et d'être plaisante

<sup>16</sup> B. STOCK. *Lire, une ascèse? Lecture ascétique et lecture esthétique dans la culture occidentale*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.

<sup>17</sup> R. THOMSON. « The Place of Germany in the Twelfth-Century Renaissance », in A.I. BEACH (ed.). *Manuscripts and Monastic culture : Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 24.

<sup>18</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the Writing of History*, Manchester, Manchester University Press, 2011, p. 11.

(*delectare*)<sup>19</sup>. Dans un contexte où l'importance accordée à la moralité est primordiale, l'aspect rhétorique est essentiel afin de convaincre les lecteurs. Il faut donc porter une attention particulière à l'affectivité, laquelle est souvent utilisée pour atteindre un public plus large, qui dépasse celui des doctes<sup>20</sup>. Puisque l'opposition raison-émotion n'a pas de sens au Moyen Âge, ce sont souvent des arguments affectifs qui sont en mesure de toucher le lecteur et de le diriger vers une vie moralement bonne. Dans une perspective plus large, tout acte de lecture et d'écriture a une composante rhétorique fondamentale : celle de porter le lecteur vers Dieu. Puisque le christianisme est une religion fondée sur un livre sacré, la Bible, les lettres sont sacrées comme l'est l'art d'écrire. Bien que cela soit particulièrement vrai pour la culture monastique<sup>21</sup>, il n'est pas farfelu de penser que la majorité des textes accordaient une certaine importance à ce caractère sacré des lettres, qui est d'ailleurs en lien avec le caractère moral de ces mêmes textes. Dans le même ordre d'idées, la rhétorique est un aspect fondamental d'une autre forme d'écrit : l'histoire. L'historiographie médiévale est très difficile à comprendre sans prendre en compte cet aspect. En effet, les principes articulés par la rhétorique permettent de comprendre la théorie derrière l'écriture de l'histoire au Moyen Âge puisque les seules règles théoriques associées au travail de reconstruction du passé se trouvaient dans les manuels de rhétorique<sup>22</sup>. Afin de comprendre le système narratif d'Otton de Freising, il importe donc de saisir la relation entre la rhétorique (moralisante) du texte et l'expression de l'affectivité dans celui-ci.

### Otton de Freising, son œuvre et le genre historique au Moyen Âge

Otton de Freising est né entre 1111 et 1115 à Bamberg en Bavière. Fils de Léopold III d'Autriche et d'Agnès, fille de l'empereur Henri IV, il appartient à

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 8-9.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 304 et 309.

<sup>21</sup> J. LECLERCQ. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1990 (1957).

<sup>22</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the writing...*, *op. cit.*, p. 4.

l'une des plus éminentes lignées d'Allemagne : celle des Babenberg. Il passe son enfance dans le monastère de Klosterneuburg avant de prendre la route de Paris pour y faire des études entre 1128 et 1133. Nous ne savons presque rien sur les années d'Otton à Paris; l'éditeur de la *Chronique*, Adolf Hofmeister, soutient qu'il a très probablement étudié à l'école de Saint-Victor et peut-être à celle de Chartres, mais aucune source ne peut nous le confirmer<sup>23</sup>. Sur la route du retour, il s'arrête passer la nuit dans le monastère cistercien de Morimond, d'où il ressort quelques quatre années plus tard, drapé de la robe blanche des cisterciens qu'il arbore jusqu'à sa mort, et ce même dans son office épiscopal. C'est en suivant l'appel de son frère nouvellement couronné roi de Germanie sous le nom de Conrad III qu'il prend la charge d'évêque à Freising en 1137, responsabilité qu'il porte jusqu'à sa mort en 1158. Les années suivant sa nomination sont difficiles pour Otton : non seulement est-il impliqué dans des querelles familiales au sujet du duché de Bavière, notamment contre son frère Henri dit « Jasomirgott », lequel ravage l'évêché de Freising au début des années 1140, et contre Otton de Wittelsbach, envers qui il ne cache pas son aversion dans certains passages de sa *Chronique*. Le tout a comme trame de fond le conflit entre l'empire et la papauté, qui trouble profondément notre auteur. C'est donc dans une situation difficile qu'il entreprend d'écrire une chronique d'histoire universelle en 1144. Cette *Chronique*, qu'il dédie à un certain Isingrim, au sujet duquel nous n'avons aucune d'information, retrace l'histoire du monde depuis la Création jusqu'au Jugement dernier. Otton, persuadé de l'imminence de la fin du monde, veut exposer les vicissitudes du monde terrestre par opposition à la stabilité du monde céleste. Une première version de la *Chronique* écrite dans les années 1140 ne nous est pas parvenue. Nous avons seulement une version modifiée par Otton dans les années 1150 qu'il dédie à l'empereur Frédéric Barberousse. Selon les recherches de Bernard Guenée, celle-ci nous est parvenue en trente-huit exemplaires manuscrits, dont plusieurs datant du

---

<sup>23</sup> A. HOFMEISTER. « Der Bildungsgang Ottos von Freising », *Neues Archiv des Gesellschaft für die älterer deutsche Geschichtskunde*, 37, (1991-1912), p. 633-768.



XIIe siècle, l'essentiel étant diffusé dans la région du Danube germanique<sup>24</sup>. Sa diffusion est donc importante, mais localisée dans les régions actuelles de la Suisse, de l'Autriche et de la Bavière. Avec trente-huit exemplaires manuscrits retrouvés, la *Chronique* est moins populaire que les ouvrages historiques plus « classiques » tels l'*Histoire ecclésiastique* de Bède le Vénérable (164 exemplaires) ou encore le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (100 exemplaires). Les *Histoires* de Grégoire de Tour (50 exemplaires) et les *Chroniques* de Jean Froissart (49 exemplaires) entrent dans les comparables. Cependant, sa diffusion est plus importante que celle d'historiens assez réputés tels Guillaume de Malmesbury (35 exemplaires), Mathieu Paris (4 exemplaires) et Orderic Vital (3 exemplaires).

Comme nous l'apprend Otton dans la dédicace à Barberousse, le ton tragique de la *Chronique* ne semble pas avoir été modifié même si Otton dit vivre dans des temps plus joyeux que lors de sa première rédaction. Nous savons par exemple qu'il a ajouté un passage sur la deuxième croisade qui a lieu après la première composition. L'édition critique de ce texte a été réalisée par Adolf Hofmeister en 1912, c'est l'édition utilisée par les historiens d'Otton et celle qui sera utilisée pour cette recherche. Au cours des deux dernières années de son existence, Otton rédigea aussi deux des quatre livres de la *Gesta* de Frédéric Barberousse, les deux autres étant complétés par son chapelain Rahewin après sa mort. Quatorze exemplaires manuscrits ont été repérés par Bernard Guenée pour la *Gesta* et tous, sauf deux, datent du XVe siècle. Il est alors permis de penser qu'il soit plus pertinent d'étudier la *Chronique* pour comprendre la culture du XIIe siècle car elle eut une plus grande diffusion dès sa rédaction.

### Problématique

L'objectif de ce mémoire est de comprendre l'articulation de l'affectivité, de la rhétorique et de la morale dans la *Chronique* d'Otton de Freising. Au centre de

---

<sup>24</sup> B. GUENÉE. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980, p. 250.

cette problématique se démarque une question globale : quel est le rôle de l'affectivité dans une narration historique? En utilisant le mot « rôle », je lui confère deux significations précises : il regroupe le sens de fonction et le sens d'implication. Puisque l'émotion exprimée occupe une fonction rhétorique, consciente ou non, dans le cadre d'une narration, son rôle fonctionnel est de convaincre le lecteur, de lui faire comprendre ce que l'auteur veut lui communiquer par sa narration qui inclut le recours aux affects. Dans ce cas-ci, on se retrouve à analyser l'affectivité à partir de l'auteur qui est responsable de la mise en place de cette fonction dans le cadre du système narratif dont il est le maître subjectif.

De l'autre côté, nous avons le rôle de l'affectivité en tant qu'implication dans un sens où c'est plutôt au lecteur de faire le travail de lier les implications de l'affectivité (rhétorique) du texte à la morale chrétienne. Il y a donc deux versants à l'œuvre littéraire : la rédaction et la réception. La rhétorique de l'auteur (rédaction) suscite des émotions chez le lecteur et celles-ci prennent sens dans le cadre d'un système moral (réception) qui, bien qu'élaboré en partie par l'auteur, contient des références communes à l'ensemble des lettrés médiévaux. La base de la morale chrétienne médiévale est commune dans le sens où son élaboration est fondée d'une part sur l'étude de la Bible et d'autre part sur les écrits patristiques, ces deux ensembles d'écrits lus et relus par les lettrés au Moyen Âge. Ainsi, par exemple, lorsqu'il est question de vices ou de vertus dans un texte d'historiographie médiévale, le lecteur médiéval est capable de faire acte de réception et de mettre en contexte ce traitement des vices et des vertus, traitement essentiellement affectif comme nous allons le voir. Le problème est donc non seulement de comprendre le rôle de l'affectivité dans une narration historique, mais aussi de comprendre la relation entre l'affectivité et la morale d'une part, et comment cette « affectivité morale » est utilisée de manière rhétorique d'autre part. Ce serait donc en comprenant le rôle de l'affect que nous pouvons comprendre la manière dont l'auteur *et* le lecteur conçoivent l'affectivité, permettant du coup d'avoir une idée

de la manière dont la société médiévale elle-même comprenait le rôle de l'affectivité dans l'élaboration d'un système moral.

Au Moyen Âge, le terme *historia* avait un sens très large et regroupait plusieurs genres, des récits narratifs aux poèmes épiques en passant par des textes liturgiques<sup>25</sup>. Il est donc difficile de définir précisément ce qui était entendu par *historia* car il n'existait pas de traités spécifiques sur ce sujet. La seule référence au sujet d'une définition de ce terme se trouve chez Isidore de Séville dans ses *Etymologiae*: les *historiae* sont les récits des choses s'étant réellement passées, en opposition à *fabulae* qui sont les choses n'ayant pas pu se dérouler car elles sont contraires à la nature<sup>26</sup>. Marie-Dominique Chenu explique l'histoire comme suit : l'histoire est l'expression de l'économie temporelle du salut<sup>27</sup>. *Historia* est à la fois le contenu littéral du récit chrétien et l'investigation mystique de ce récit, soit l'allégorie. Elle est la méthode appropriée à cet objet sacré qu'est l'histoire du monde, une méthode toute autre que celle des disciplines profanes. Malgré cela, bien que les historiens médiévaux soient conscients de leur statut d'historien ou de chroniqueur<sup>28</sup>, le statut de l'histoire n'est pas clair pour autant car au Moyen Âge, l'histoire est une discipline qui n'est pas autonome tout en étant utile à toutes les autres disciplines; d'où le fait que chez Otton, elle est intrinsèquement liée à la théologie<sup>29</sup>. Ainsi, c'est cet aspect théologique qui fait que la *Chronique* est qualifiée de chronique d'histoire universelle. Ce type de narration historique en est un qui, tout en gardant une structure chronologique, cherche à inscrire l'histoire dans l'économie du salut en faisant une histoire de la destinée humaine parcourue plus ou moins implicitement par un souci eschatologique<sup>30</sup>. On considère souvent la

<sup>25</sup> D. M. DELIYANNIS, « Introduction », in *idem* (ed.), *Historiography in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2003, p. 2.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 3; cf. *Isidori Hispalensis episcopi, Etymologiarum sive Originum libri XX*, W. M. LINDSAY (éd.), Oxford, Clarendon Press, 1911. (*Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*.) I. 41.

<sup>27</sup> M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957, p. 62.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 27.

<sup>29</sup> B. GUENÉE, *Histoire et culture historiqu* ..., *op. cit.*, p. 27.

<sup>30</sup> P. BOURGAIN, « Histoire en latin », in C. GAUVARD, A. DE LIBERA et M. ZINK (dir.), *Dictionnaire du Moyen-Âge*, Paris, P.U.F., 2002, 682-683.

*Chronique* comme le premier exemple de philosophie de l'histoire au Moyen Âge, étant donné le riche traitement théologique qu'Otton applique à sa narration. Otton de Freising est donc un auteur très intéressant pour ce type d'analyse car il est à la croisée de différents courants culturels de son époque. Il est à la fois moine cistercien et évêque ainsi qu'un prince d'empire érudit formé dans les écoles parisiennes. De plus, l'histoire médiévale est éminemment moralisante et les faits sont triés selon les impératifs de la *cura animarum* des clercs. Il importe alors de comprendre comment sont imbriqués les systèmes moral et narratif d'Otton dans sa conception de l'homme et de la société, afin de discerner la place de l'affectivité dans le monde d'Otton.

Concernant la problématique générale du mémoire, mon hypothèse est que l'histoire au Moyen Âge est essentiellement morale. L'affectivité étant liée de très près à la morale, je suppose par voie de syllogisme que l'affectivité est au cœur de la narration historique. L'expression d'émotions dans une œuvre historique relève alors de la rhétorique afin de convaincre le lecteur de bien vivre moralement selon les préceptes voulus par Dieu, qui lui-même se fait connaître à l'homme par l'histoire. Ainsi, les émotions exprimées dans une narration peuvent être vues comme des actions sur fond de processus salutaire. L'essence du projet historiographique d'Otton de Freising serait donc de parvenir à la connaissance de Dieu par l'histoire, avec toutes les implications affectives et morales que cela comporte. Une telle problématique liée à l'affectivité nécessite un grand effort méthodologique afin de rendre la démarche claire et de permettre l'obtention de conclusions plausibles.

### Méthodologie

La recherche autour de l'affectivité médiévale demande une forte conscience épistémologique et méthodologique, d'autant plus lorsqu'on aborde un



texte qui ne traite pas explicitement du sujet. Pour compliquer encore plus la chose, les expressions affectives traquées dans la *Chronique* d'Otton de Freising sont en langue latine, qui possède son propre registre lexicographique. En partant de la définition française d'« affectivité », concept qui, bien que contemporain, peut être appliqué à l'époque médiévale, je développerai un champ lexical d'expressions latines se rattachant au concept d'affectivité. Pour ce faire, je définis l'émotion médiévale comme un phénomène affectif transitoire<sup>31</sup>. Ainsi, dès qu'un mot d'émotion est à la fois lié à l'affectivité, comme définie précédemment, et à l'idée de transition, de transformation d'un phénomène de l'âme, il est possible de considérer ce mot comme étant un mot d'émotion. Je reviendrai sur cette question au quatrième chapitre de la première partie. Comme le remarque Barbara Rosenwein, il semble y avoir deux façons de voir l'affectivité médiévale, soit d'emprunter les mots modernes et de les supposer valides à toutes les époques ; soit de découvrir les émotions du passé à travers les mots jadis utilisés et considérés comme étant équivalents de nos émotions<sup>32</sup>. J'emprunte bien sûr la seconde voie, qui me semble préférable afin d'éviter l'anachronisme. Comment savoir quels mots étaient considérés par Otton de Freising comme étant des mots d'émotion ? La méthode de Barbara Rosenwein me semble la moins compliquée et la plus féconde : se baser sur un texte théorique qui nomme explicitement des mots d'émotion et ensuite regarder dans un texte narratif – la *Chronica* – comment ils sont utilisés<sup>33</sup>. Grâce au travail de Barbara Rosenwein, des listes d'expressions affectives sont déjà disponibles, ce qui facilite le travail de repérage lexical dans la *Chronique* d'Otton. Puisque l'évêque de Freising ne traite pas de l'affectivité de manière théorique, il importe d'examiner le type d'instruction qu'a l'auteur afin de cibler des textes théoriques dans lesquels il est possible de détecter des précisions concernant l'utilisation des termes affectifs. Déjà, nous avons vu qu'Otton de

---

<sup>31</sup> D. BOQUET et P. NAGY, « Une histoire des émotions incarnées », in *Médiévales*, no 61 (automne 2011), p. 11.

<sup>32</sup> B. ROSENWEIN, « Emotion words », in D. BOQUET et P. NAGY (ed.), *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 96.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 104.

Freising est passé par Paris où il a fort probablement fréquenté l'école de Saint-Victor – les textes d'Hugues de Saint-Victor (†1141) écrits dans les années 1130, tels le *Didascalicon* et le *De sacramentis*, peuvent donc nous en apprendre sur la conception de l'affectivité d'Otton – en plus d'avoir été en contact avec la pensée d'Abélard (†1142). Ensuite, nous savons aussi qu'il est entré dans l'ordre cistercien – les textes théoriques sur l'émotion cistercienne, tel le *Sermones in Cantica canticorum* de Bernard de Clairvaux (†1153), sont aussi des sources importantes de renseignements, même s'il est impossible d'en faire une analyse exhaustive dans le cadre de ce mémoire. De manière plus générale, ce sont les grands auteurs tels qu'Augustin d'Hippone et Grégoire le Grand qui doivent être sollicités afin de bien comprendre les contours du vocabulaire affectif d'Otton de Freising. Ainsi, la première étape de la recherche est de parvenir à une compréhension sémantique des termes relevant de l'affectivité par la lecture d'auteurs ayant pu influencer Otton de Freising, cela afin de produire une analyse lexicographique des mots d'émotion utilisés dans la *Chronique*. Par la suite, j'élaborerai un tableau schématique permettant de situer le sens des émotions utilisées dans le texte selon un axe vertueux, ou plutôt, un axe positif-négatif. En situant des cas narratifs d'expression de l'affectivité dans ce tableau, il sera alors possible de comprendre la véritable valeur morale que l'auteur attribue à des personnages ou à des événements historiques.

Comme il a été souligné plusieurs fois dans les dernières pages, l'affectivité médiévale est intrinsèquement liée à la moralité. Plus souvent qu'autrement, comme c'est le cas dans la *Chronique* d'Otton de Freising, une expression affective possède une valence morale qui donne un sens au mot. Cela est fondamental car un même mot d'émotion, par exemple peur (*metuo*), peut être positif ou négatif dépendamment du contexte moral dans lequel il est utilisé. La crainte de Dieu est positive car elle témoigne de la foi en Lui, tandis que la peur devant l'ennemie est jugée négativement car elle témoigne de la couardise. Ainsi, il s'agit de rattacher

chaque expression affective à un sens moral à partir duquel il peut être possible de construire un système moral qui serait propre au texte.

Afin de savoir comment ce système moral s'articule avec celui des auteurs auxquels Otton de Freising se réfère, les différences et les ressemblances pourront nous en apprendre plus sur la conception de l'affectivité de l'auteur. De la même manière, l'articulation narrative de l'affectivité dans la *Chronica* permettra de mettre au jour l'effort rhétorique déployé par Otton en lien avec son rôle dans la société. Ma tâche sera facilitée par l'ouvrage très récent de Matthew Kempshall, *Rhetoric and the Writing of History*<sup>34</sup>, qui recense l'essentiel des outils rhétoriques utilisés par les historiens médiévaux.

Puisque l'hypothèse mise de l'avant dans ce mémoire soutient qu'Otton de Freising fait œuvre originale, la rhétorique et le recours à l'affectivité seront mis en relation avec le contexte historique immédiat de l'auteur afin d'en expliquer la teneur morale. À cette fin, j'aurai recours à la notion d'*ecclesia* telle que proposée par Anita Guerreau-Jalabert<sup>35</sup>. Plus que la seule institution qu'est l'Église, l'*ecclesia* médiévale représente l'ensemble de la société entendue comme le vaste réseau de relations de nature spirituelle qui unissent les chrétiens entre eux par l'intermédiaire de Dieu. Au centre de l'*ecclesia* se trouvent les valeurs fondamentales d'amour (*caritas*) et de foi (*fides*), qui permettent de se représenter et de faire fonctionner les relations sociales<sup>36</sup>. Ce concept, bien que très large et relativement flou, se révèle fort utile pour fonder une analyse et servir de cadre global au système moral contenu dans la *Chronique* d'Otton de Freising. L'objectif est alors de préciser la nature morale des liens sociaux de la société médiévale sous l'angle de l'affectivité. En effet, puisque l'*ecclesia* se fonde sur des vertus telles la *caritas* et la *fides*, il faut se demander si ces vertus s'appliquent au niveau politique – politique entendu comme phénomènes relatifs à l'exercice du pouvoir à l'intérieur d'une société. À l'instar de la *caritas* telle que A. Guerreau-Jalabert l'entend, au

<sup>34</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the writing...*, *op. cit.*

<sup>35</sup> A. GUERREAU-JALABERT, « L'*Ecclesia* médiévale, une institution totale », in J.C. SCHMITT et O.G. OEXLE (ed.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge...*, *op. cit.*, p. 219-226.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 223.



sens plus politique et social que psychologique, il serait envisageable de penser la rhétorique de l'émotion exprimée dans la *Chronica* comme ayant un sens proprement politique accessible à l'historien en plus de sa valeur psychologique, inaccessible. Cela permet d'éviter l'interminable débat sur la réalité de l'émotion dans un texte tout en satisfaisant ce dernier par une définition précise du point de référence de ce mémoire. Cependant, il n'est pas question d'exclure une possible influence de l'état affectif d'un auteur sur un texte; ce problème sera laissé de côté à défaut d'avoir les outils méthodologiques adéquats. Dans un second temps, le recours à la notion d'*ecclesia* et à la fonction socio-politique de l'affectivité permet de démontrer à quel point la raison et l'émotion étaient complémentaires au Moyen Âge dans le maintien de l'ordre social.

Cette recherche visera donc à analyser comment les expressions affectives contenues dans la *Chronique* d'Otton de Freising s'insèrent dans un cadre rhétorique. Elle permettra de voir s'il y a bel bien un lien entre les théories affectives parisiennes, l'affectivité cistercienne et la narration historique d'une part et entre l'affectivité, la morale et la raison d'autre part. Il sera alors possible de dégager une rhétorique de l'affectivité ayant un fondement normatif qui serait ce qu'Otton veut inculquer à ses lecteurs, et du coup, entrevoir sa conception de la piété, de la religion, et même de la société en général. L'auteur étant un acteur politique et religieux de premier plan d'une époque de mutations et de transformations, il nous fournit beaucoup d'informations sur le parcours culturel de l'Occident et, surtout, nous montre comment l'affectivité est au cœur du changement historique.

## Première partie : Réflexion sur l'affectivité chez Otton de Freising

Dans la *Chronique*, Otton de Freising ne propose pas de théorie de l'affectivité en tant que telle. Ainsi, le défi de ce mémoire est d'aller au delà de ce qu'Otton dit explicitement pour ainsi saisir la manière implicite dont il utilise les émotions dans sa narration. C'est l'objet de cette première partie : théoriser le fonctionnement de l'affectivité chez Otton de Freising. Pour y parvenir, il importe tout d'abord de s'interroger sur la façon dont les médiévistes ont traité ce sujet au cours des dernières années afin de dégager des critères épistémologiques pouvant être utiles à la présente recherche. Ce bilan historiographique couvre aussi les autres sujets principaux de ce mémoire, soit l'historiographie médiévale et Otton de Freising. L'objectif de ce premier chapitre est alors de bien ancrer le sujet dans l'historiographie.

Dans un deuxième temps, je soulèverai certaines questions liées au contexte historique d'Otton de Freising. Ce deuxième chapitre servira ensuite à comprendre le milieu culturel dans lequel évolue l'évêque de Freising et l'influence que ce milieu peut avoir sur sa façon de penser. Ce chapitre est lié de très près au troisième chapitre qui, lui, s'intéresse aux conceptions de l'affectivité proposées à la fois par des auteurs classiques et des auteurs contemporains à Otton. Le choix de ces auteurs, bien qu'arbitraire, suit une logique précise : il permet de baliser les contours de la pensée d'Otton. En effet, Augustin est probablement le penseur le plus influent au Moyen Âge et Otton s'inspire directement de la *Cité de Dieu* dans la construction de sa narration historique, aussi nommée *Histoire des deux cités*. Ensuite, Grégoire le Grand est l'auteur qui a fondé la pensée monastique occidentale; en tant que moine cistercien, Otton a nécessairement été en contact avec au moins une partie de ses écrits. Déjà, par ces deux auteurs, nous avons les fondements de la pensée monastique médiévale. Afin d'apporter une plus grande précision sur la manière dont Otton pouvait concevoir le fonctionnement de l'affectivité, il faut jeter un œil sur les auteurs du XIIIe siècle. Trois courants de

pensée principaux se dégagent de l'effervescence intellectuelle de ce siècle: celui d'Abélard, des victorins et des cisterciens. Puisqu'il n'est pas possible de passer en revue l'ensemble des auteurs liés à ces courants, seules les figures principales sont retenues. De plus, puisqu'Otton a étudié à Paris à l'époque d'Abélard, est fort probablement passé à l'école de Saint-Victor et qu'il est devenu cistercien, ces trois figures sont en lien direct avec la façon de penser de l'évêque de Freising. Par ces cinq auteurs, nous avons des balises pour situer la manière dont Otton pouvait concevoir l'affectivité.

À la suite de cette revue des auteurs contemporains, tardo-antiques et médiévaux, je tenterai de construire un système du fonctionnement des émotions dans la *Chronique* d'Otton de Freising. Il faudra alors se demander quels mots l'auteur utilise pour exprimer l'émotion et comment celle-ci est liée à la morale chrétienne. Le chapitre 4 sera ainsi l'aboutissement de la recherche théorique qui sera ensuite appliqué de manière systématique dans la seconde partie du mémoire.

## Chapitre 1.1 Bilan historiographique

### 1.1.1 Historiographie des émotions

Comme nous l'avons mentionné un peu plus haut, le champ historiographique de l'affectivité est relativement jeune. Relativement, puisque depuis le début de la décennie 2000, le nombre d'études à ce sujet a explosé, comparativement au peu d'auteurs qui s'y sont attardés en amont de cette période. Outre Huizinga, Febvre et Elias qui ont abordé le sujet avant les années 1950, les historiens américains Carol et Peter Stearns ont joué un rôle important dans la construction du champ de recherche sur l'affectivité à partir du milieu des années 1980. Cependant, pour les médiévistes, leur méthode de recherche n'est pas particulièrement pertinente car selon eux, l'« émotionologie » - néologisme de leur cru pour définir l'étude du discours (*logos*) de l'émotion, soit l'aspect normatif des émotions dans la société – n'est applicable qu'à la période contemporaine, les époques antérieures ne possédant pas le corpus documentaire nécessaire à une étude approfondie des normes émotionnelles d'une société. L'idée de base demeure tout de même intéressante puisqu'elle met de l'avant la normativité affective comme objet d'analyse, à défaut de pouvoir étudier la psyché des individus. Quelques autres historiens ont aussi travaillé sur l'affectivité médiévale avant l'an 2000<sup>1</sup>, mais dans le cadre de cette revue historiographique, je me restreindrai aux seuls auteurs médiévistes ayant publié dans les années 2000 afin de ne pas me disperser dans mon exposé.

L'année 2002 est un moment clé dans le champ historiographique de l'affect médiéval avec la parution de l'article de Barbara Rosenwein « Worrying about Emotions in History »<sup>2</sup>. Historienne américaine, elle s'intéresse d'abord à

---

<sup>1</sup> Entre autres : J. DELUMEAU. *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978; P. DINZELBACHER. *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung : Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn, Schöningh, 1996.

<sup>2</sup> B. ROSENWEIN. "Worrying about Emotions in History", *The American Historical Review*, 107-3

l'histoire sociale de l'ordre de Cluny avant de se tourner vers l'histoire des phénomènes affectifs avec la publication de *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*<sup>3</sup> en 1998. En 2002, elle fait part de sa préoccupation concernant la manière dont les historiens traitent l'affectivité. Sa principale critique : les historiens se conforment au cadre d'analyse du « grand récit » de Norbert Élias quand vient le temps d'étudier les émotions dans l'histoire. Norbert Élias considère l'histoire du monde occidental comme un parcours civilisationnel progressif : les hommes parviennent, au gré de la mise en place de l'État moderne, à avoir un plus grand contrôle sur leurs émotions, celles-ci étant vues comme des impulsions irrationnelles. Selon Rosenwein, cette vision de l'histoire équivaut au modèle psychologique de l'émergence des émotions en vigueur avant les années 1970-80. Elle nomme ce modèle « hydraulique » : comme si les émotions étaient des liquides sous pression dans notre corps devant être expulsés et seule notre volonté serait en mesure de les retenir, comme un adulte est capable de retenir sa colère tandis qu'un jeune enfant en est incapable. Pour Rosenwein donc, tous les auteurs, ou presque, ont été « corrompus » par cette vision de l'histoire et de l'affectivité. À chaque fois qu'il est question d'affectivité, cette idée qu'avec le temps les émotions sont de plus en plus contrôlées par les individus grâce à la structure étatique moderne demeure présente; les médiévistes ne font bien souvent que faire reculer le moment à partir duquel les individus sont capables de les contrôler.

Du point de vue de Barbara Rosenwein, le seul médiéviste qui ne commet pas cette erreur est l'Allemand Gerd Althoff. Spécialiste de l'histoire politique et de la communication publique au Moyen Âge, il s'intéresse aux émotions dans le cadre d'un article publié en 1997 *Empörung, Tränen, Zerknirschung : Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters*<sup>4</sup>. Althoff y prend le contre-pied de

---

(2002), p. 821-845.

<sup>3</sup> B. ROSENWEIN. (ed.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

<sup>4</sup> G. ALTHOFF. « Empörung, Tränen, Zerknirschung : Emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters », dans *Idem. Spielregeln des Politik in Mittelalters* :

l'interprétation eliasienne de l'affectivité médiévale et prétend que les gens du Moyen Âge, particulièrement l'élite politique, exprimaient leurs émotions de manière intéressée, c'est-à-dire que leur expression avait un objectif purement fonctionnaliste à des fins de démonstration et d'argumentation. Puisqu'au Moyen Âge il n'y avait pas d'institutions ou d'administrations possédant le monopole de la violence légitime comme on le retrouve avec l'État moderne, les émotions, qui avaient une fonction précise dans les comportements à adopter dans une situation déterminée, étaient essentielles pour exprimer l'ordre public.<sup>5</sup> Elles servaient donc à faire passer des informations concrètes et à éviter les incompréhensions. Selon Althoff, contrairement à la situation actuelle, les émotions médiévales étaient une affaire publique. Ce point de vue a le mérite d'éviter la question de l'émotion « véritable », soit quelles émotions les gens du Moyen Âge ressentaient-ils et comment étaient-elles ressenties? Ces questions hantent tout un courant germanophone d'études sur l'affectivité dont les principaux représentants sont Ingrid Kasten et Rüdiger Schnell.

À la suite de Gerd Althoff, la première médiéviste allemande à s'intéresser à l'affectivité est Ingrid Kasten. Philologue spécialiste de la littérature médiévale romane et germanique à l'Université Libre de Berlin, c'est dans le cadre d'un groupe de recherche sur les cultures du performatif qu'elle en vient à ce qu'on appelle en Allemagne l'*Emotionforschung* (recherche sur l'émotion). En 2003, elle publie avec Stephen C. Jaeger *Codierung von Emotionen im Mittelalters. Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*.<sup>6</sup> Le titre, différent dans les deux langues, renvoie aux deux conceptions de l'histoire de l'affectivité des auteurs; nous reviendrons sur celle de Jaeger après avoir vu celle de Kasten. Dans *Codierung von Emotionen*, la codification des émotions, le terme *Codierung* renvoie au fait que l'objet de recherche de l'histoire des émotions est médiatisé (*medial vermittelt*)

---

*Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, p. 258-281.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>6</sup> S. C. JAEGER et I. KASTEN (Ed.). *Codierungen von Emotionen im Mittelalter, Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin, De Gruyter, 2003.



oralement, textuellement ou gestuellement et possède des caractéristiques symboliques qui lui donnent un sens. Dans les sources, la codification se voit donc conférer une signification spécifique qui sera différemment exprimée selon le système symbolique (par exemple : par les vêtements, les gestes, les mimiques, la mise en scène du corps, etc.).<sup>7</sup> Pour Kasten, la codification des émotions est historiquement déterminée et culturellement variable. Son objet de recherche se constitue essentiellement par les modes de communication écrits ou visuels et doit questionner le caractère représentationnel de l'émotion afin d'identifier la manière dont elle est exprimée et codifiée.<sup>8</sup>

Ce concept de *Codierung* est fort utile pour cerner un objet de recherche assez précis et qui ne pose pas trop de difficultés épistémologiques. C'est un peu ce qui dérange Rüdiger Schnell. Philologue spécialiste de la littérature germanique et latine médiévale à l'Université de Bâle, il s'intéresse à la théorie des genres et à la sexualité dans l'histoire avant d'en venir lui aussi à *l'Emotionforschung* au début des années 2000. En 2004, il publie une mise au point sur ce champ de recherche d'un point de vue médiéviste.<sup>9</sup> Dans cet article, il remet plusieurs idées en question dans le jeune mais fécond champ de recherche qu'est l'histoire de l'affectivité. Sa première cible est le mot clé (*stichwort*) « *Codierung von Emotionen* » d'Ingrid Kasten. Pour Schnell, il y a trois niveaux à l'affect médiéval : l'émotion vécue ou la réalité psychique d'un individu, l'émotion exprimée verbalement ou physiquement et l'émotion représentée par écrit ou visuellement. Ainsi, il y a deux types de codification qui n'ont pas la même qualité et fonctionnalité. Premièrement, l'expression de l'émotion même ou d'une expérience émotionnelle, verbale ou non, directe, transmise selon une convention définie socialement et physiologiquement (expression). La seconde est l'émotion médiatisée par un texte ou une image, transformée par une stylisation rhétorico-littéraire (représentation). Il demande alors à Kasten, de quelle codification est-il question? Y a-t-il confusion entre les

---

<sup>7</sup> I. KASTEN, « Einleitung », in *ibid.*, p. XIII (note 1).

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. XVI.

<sup>9</sup> R. SCHNELL. « Historische Emotionsforschung : Eine mediävistische Standortbestimmung », *Frühmittelalterliche Studien*, 38, 2004, p. 173-276.



deux?<sup>10</sup> Elle ferait donc l'erreur de ne pas expliquer la relation entre l'émotion (réelle) et sa codification. De là découle la question de savoir quel type d'histoire fait-on : celle des codifications ou celle des émotions? Est-ce que ces deux histoires se rejoignent? Si oui, comment? Il applique la même critique à Gerd Althoff, qui, disant que les émotions sont symboliques, ne fait pas selon lui la distinction entre l'expression de l'émotion et l'émotion elle-même. Dans l'explication d'Althoff, seule l'expression est symbolique, pas l'émotion elle-même qui n'est pas nécessairement perceptible sans l'expression<sup>11</sup>. Ainsi, Schnell affirme qu'il faut absolument expliquer cette relation entre émotion et expression afin que les choses soient claires. Cependant, il comprend très bien que c'est une question quasi-insoluble car nous n'avons pas accès à la réalité psychique des individus, ce qui restreint le chercheur à l'étude des seules représentations. Il y aurait donc deux positions possibles pour les historiens de l'affectivité médiévale: d'abord, celle disant que l'affectivité des humains reste la même au cours des siècles, seule l'expression de celle-ci changerait; l'autre soutenant que chaque émotion a son histoire propre, caractérisée par les changements historiques généraux.<sup>12</sup>

Stephen C. Jaeger est un médiéviste américain d'origine allemande, lui aussi spécialiste de la littérature germanique, qui est venu très tôt à l'histoire des émotions dans le cadre de ses études sur les cours royales et sur l'amour des rois. Barbara Rosenwein le place parmi ceux appliquant un cadre eliasien à l'histoire de l'affectivité car il fait reculer au début du Moyen Âge le moment à partir duquel les hommes commencent à contrôler leurs émotions.<sup>13</sup> De son côté, Schnell le place avec ceux disant que l'affectivité est constante dans l'histoire. Pour arriver à ce constat, il se base sur l'introduction du livre que Jaeger a publié avec Ingrid Kasten et dont il a été question plus haut. Dans celui-ci, S. Jaeger fait la distinction entre deux états émotionnels : l'« *emotion* » et la « *sensibility* », le premier étant une impulsion incontrôlée relevant de la sphère privée et le second étant déterminé

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 177-178.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 178 (note 20).

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>13</sup> B. ROSENWEIN, "Worrying...", *art. cit.*, p. 834.

culturellement, contrôlé et exposé publiquement. Seul le second a une histoire, car il est culturel.<sup>14</sup> L'histoire de la *sensibility* recoupe alors ce que les Stearns conçoivent comme de l'émotionologie. Pour R. Schnell, la dichotomie privé/public est fondée sur une incohérence : cette distinction entraîne une coupure entre l'expression et la réalité de l'émotion, ce qui n'est pas mieux que confondre les deux. D'autant plus que si l'on se base sur les résultats des autres sciences traitant de l'affectivité, l'émotion *et* son expression sont caractérisées culturellement. De plus, S. Jaeger néglige le troisième niveau de codification de l'émotion, celui de la représentation.<sup>15</sup>

Pour conclure sur le *Codierung*, Schnell soutient que la codification des émotions serait plutôt une production d'émotions puisque l'émotion transmise n'est pas l'émotion réelle, mais y renvoie tout de même d'une manière ou d'une autre. Il importe alors de spécifier le point de référence afin d'éviter que chaque auteur construise son objet en fonction de ses intérêts et de ses préférences.<sup>16</sup> Pour Kasten, la question est moins de savoir l'objet de la codification (*was codiert wird*), que comment (*wie*) sont thématiques les modèles conventionnels de comportements et de significations dans la littérature et comment ceux-ci deviennent des objets d'études<sup>17</sup>. Ce débat montre que la question de l'accès à la réalité affective médiévale peut être posée, mais que le temps n'est pas venu d'élaborer des modèles d'interprétation permettant de disposer d'un accès à l'univers affectif médiéval, ce qui est de toute façon impossible. En effet, en tant que philologue et littéraire, Schnell se satisfait bien d'étudier les représentations d'émotions sans les lier à la réalité psychique des acteurs. Il faut plutôt se concentrer sur la manière dont les émotions sont perçues et représentées afin de synthétiser et systématiser les acquis

---

<sup>14</sup> S. C. JAEGER. « Emotions and Sensibilities : Some Preluding Thoughts », in I. KASTEN et S. C. JAEGER, *op cit.*, p. VII-VIII.

<sup>15</sup> R. SCHNELL, « Historische Emotionsforschung... », *art. cit.*, p. 181.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 194.

<sup>17</sup> I. KASTEN, « Einleitung »; in KASTEN, Ingrid (ed.). *Machtvolle Gefühle*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 7.

encore peu nombreux. C'est ce vers quoi se dirigent les prochains auteurs qui seront abordés.

C'est dans ce contexte que nous revenons en Amérique pour voir ce que Barbara Rosenwein propose comme histoire des émotions. Afin de mieux comprendre comment la représentation et la perception des émotions sont vécues dans l'histoire, Rosenwein postule l'existence de « communautés émotionnelles ». Une communauté émotionnelle est un groupe dans lequel les gens adhèrent aux mêmes normes d'expression émotionnelle et apprécient – ou déprécient – les mêmes émotions; plus d'une communauté émotionnelle peut exister de manière parallèle dans une société et elles peuvent changer dans le temps.<sup>18</sup> Ainsi, dit-elle, il faut imaginer un large cercle dans lequel se trouvent de plus petits cercles qui ne sont pas concentriques mais inégalement répartis dans l'espace donné. Le cercle le plus large est la communauté émotionnelle prédominante, tissée par les conceptions fondamentales, les valeurs, les objectifs, les normes sentimentales et les modes d'expression légitimes. Les plus petits cercles représentent les communautés subordonnées, qui prennent part à la plus grosse et qui en révèlent les possibilités et les limitations. Elles aussi peuvent être subdivisées et, en même temps, d'autres grosses communautés peuvent aussi exister de manière isolée ou inter-reliées.<sup>19</sup> Ce concept est très intéressant mais, comme le fait remarquer Piroska Nagy, il est « facile à appliquer, féconde la recherche [...] mais il suffit de regarder ses définitions pour constater qu'il est trop flexible, trop flou »<sup>20</sup>. Et on en revient encore à la critique de Rüdiger Schnell qui en appelle à une plus grande précision dans la définition des concepts utilisés afin de ne pas perdre le point de référence, qui est l'émotion. À ce sujet, Barbara Rosenwein se défend bien de faire l'histoire des discours sur les émotions plutôt que de l'histoire des émotions car, d'abord, les

---

<sup>18</sup> B. ROSENWEIN. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006, p. 2.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>20</sup> P. NAGY. « Les émotions et l'historien : de nouveaux paradigmes », in *Critique*, no. 716-717 (2007), p. 21.

linguistes ont montré que les théories sur la colère, par exemple, ont beaucoup à voir avec ce que l'on expérimente comme colère, de plus, si on se fait dire que c'est une bonne chose que de se mettre en colère, nous serons portés à cultiver cette manière de faire. « Les gens se conditionnent à avoir des émotions basées sur leurs croyances, et en même temps les émotions aident à créer, à valider et à maintenir les systèmes de croyances »<sup>21</sup> dit-elle. Ainsi, lorsque l'on fait de l'histoire des émotions médiévales, nous sommes limités par la distance temporelle qui empêche de voir comment les gens se sentaient réellement. Ainsi, simplement de savoir comment les émotions étaient conçues est une bonne avancée qui nous permet d'appréhender l'univers affectif médiéval.

Cette remarque pertinente de Barbara Rosenwein est d'ailleurs partagée par Alain Boureau dans un article paru dans une édition spéciale de la revue *Critique* consacrée aux émotions médiévales. Dans celui-ci, Boureau, un historien de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales qui s'intéresse particulièrement à la philosophie scolastique, soutient que « les émotions humaines n'existent, ne sont opérantes dans les sujets que lorsqu'elles sont nommées et qualifiées, dotées d'une signification. C'est la désignation par les notions de honte, de culpabilité, de bonheur, etc. qui transforme une sensation floue en une émotion, susceptible de perception, d'aveu ou de revendication ».<sup>22</sup> Cette affirmation est primordiale car elle légitime l'étude des discours et des théories sur les émotions dans le cadre d'une histoire des phénomènes affectifs et met un terme à la question posée par Rüdiger Schnell sur cette légitimité.

Le premier à avoir fait une histoire des théories médiévales de l'affectivité est le Finlandais Simo Knuuttila<sup>23</sup>. Se situant dans la lignée de la philosophie analytique connue en anglais sous le nom de *philosophy of mind*, il affirme clairement dans son introduction que son objectif n'est pas de faire une histoire des

---

<sup>21</sup> B. ROSENWEIN, *Emotional...*, op. cit, p. 196.

<sup>22</sup> A. BOUREAU. « La passion et la faute : Nouvelles approches des émotions médiévales » in *Critique*, no. 716-717 (2007), p. 39.

<sup>23</sup> S. KNUUTTILA. *Emotions in Ancient & Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

émotions, mais bien une étude des théories philosophiques des émotions.<sup>24</sup> Contrairement aux études purement philosophiques, il prend toutefois le soin d'analyser ces théories dans leurs contextes historiques<sup>25</sup>. C'est par cette méthode qu'il entend se distinguer des autres travaux philosophiques sur les théories des émotions : il veut comprendre les réflexions philosophiques anciennes en tant que réponses particulières à des questions traitées de manières différentes par des penseurs différents. Ainsi, il se distingue par son approche plus philosophique que doxographique, liant les questionnements philosophiques anciens à ceux des modernes<sup>26</sup>. Il s'intéresse par exemple à la logique de la volonté, c'est-à-dire comment l'affectivité joue sur le comportement des humains, en prenant en considération le contexte monastique tout en notant l'importance que ces discussions ont eu sur la philosophie de la Renaissance. Cependant, il ne s'intéresse pas à l'aspect moral de l'affectivité, qui pourtant était intimement lié aux discussions philosophiques sur les émotions. En voulant rester très philosophique, on a l'impression qu'il évite d'entrer dans les questions religieuses, qui sont pourtant inévitables dans le contexte médiéval.

Ce reproche ne peut cependant pas être adressé au travail de Carla Casagrande et Silvana Vecchio. Ces deux Italiennes travaillent aussi sur l'histoire des discours élaborés autour de l'affectivité au Moyen Âge. Tout comme Knuuttila, elles laissent de côté l'étude d'une seule passion (par exemple sur l'amour, la peur ou la colère) pour se concentrer sur les écrits portant sur l'affectivité dans son ensemble.<sup>27</sup> Laissant de côté l'aspect cognitif des passions, traité par Knuuttila, elles privilégient l'aspect moral des théories médiévales sur les passions. Elles distinguent alors deux niveaux d'analyse, ou deux types de textes analysés : un niveau plus théorique, dans lequel les passions sont analysées dans le cadre d'une construction éthique à partir duquel les vices et les vertus sont définis et un niveau

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 1.

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 3.

<sup>27</sup> C. CASAGRANDE et S. VECCHIO. « Les théories des passions dans la culture médiévale », dans BOQUET, D. et P. NAGY (ed.). *Le sujet des émotions...*, op. cit., p. 108



pédagogique, ou politique, portant sur la réalisation du bien, soit le salut.<sup>28</sup> Comme elles le remarquent elles-mêmes, ces deux niveaux sont bien souvent intrinsèquement liés, particulièrement au XIIe siècle. Cependant, au cours du XIIIe siècle, ceux-ci se remarquent plus aisément, d'où la pertinence de cette distinction. Considérant le système des passions médiévales comme étant central à la vie sociale et politique, elles tentent de le reconstruire grâce aux textes théoriques et aussi en partant d'un couple d'affects comme point d'observation. Ainsi, à partir du couple plaisir et douleur, elles considèrent que celui-ci peut fournir un instrument permettant de raccorder les divers registres discursifs sur la qualité des passions.<sup>29</sup> Par rapport à la question de l'intégration de l'histoire des discours sur l'émotion à l'histoire des émotions, le cas de Casagrande et Vecchio est très représentatif de ce dilemme. Elles disent faire de l'histoire des discours, mais la notion de discours, à la suite de la discussion du *linguistic turn* est de plus en plus comprise comme faisant partie de la culture et ayant véritablement une influence sur la réalité. Cette remarque ne pourrait s'appliquer à Simo Knuuttila puisqu'il demeure dans un cadre strictement philosophique, mais les deux philosophes italiennes touchent de très près au social lorsqu'il est question de moral, et surtout, de pédagogie. Même si cela demeure du discours, il est difficile de croire que les traités pédagogiques liés à la prédication n'ont eu aucun impact sur la société, particulièrement au XIIIe siècle.

Toujours dans le cadre de ce que l'on peut appeler « l'histoire du discours », nous retrouvons Damien Boquet dont la thèse sur l'ordre de l'affect cistercien a été publiée en 2005.<sup>30</sup> Se situant dans la lignée de l'histoire des représentations, il s'intéresse à des écrits qui développent une réflexion théorique sur la vie affective. Cette approche est jugée prometteuse par l'historien car la production de schémas conceptuels et de modèles herméneutiques se situe au cœur

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>29</sup> C. CASAGRANDE & S. VECCHIO. « Introduzione », in eadem *Piacere e dolore, Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 4.

<sup>30</sup> D. BOQUET. *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.

de la représentation collective et permet d'être en prise directe sur l'un des facteurs majeurs de la représentation sociale.<sup>31</sup> Ainsi, Damien Boquet développe une réflexion plutôt anthropologique que philosophique en analysant le rôle de l'affectivité dans la conception religieuse de l'homme médiéval. Contrairement aux Knuuttila, Casagrande et Vecchio, Boquet se penche moins sur une théorie philosophique globale des émotions que sur sa fonction anthropologique et religieuse. À ce niveau, il réussit à bien entrelier les côtés discursifs et sociaux de l'affectivité médiévale, particulièrement dans le cadre monastique dans lequel se situe sa réflexion. Malgré le fait que D. Boquet place son travail sous l'étiquette des représentations, son épistémologie va plus loin que les seules représentations car en étudiant les émotions en lien avec les conceptions de l'homme en quête du salut nous sommes en plein cœur d'une histoire sociale de l'affect car les impacts socio-religieux des modifications que subit la conception de l'homme au XII<sup>e</sup> siècle sont très importants tant du point de vue des « représentations » que des structures affectives des hommes. Ainsi, il affirme dans l'introduction qu'il a co-écrite avec Piroska Nagy dans le *Sujet de l'émotion au Moyen Âge* : « notre lecture doit partir d'une analyse des manières médiévales de considérer l'émotion et l'affectivité, des émotionologies, car la théorisation savante, la cartographie des émotions éclairent la nature de la peur ou de la honte dans telle ou telle situation, et son usage tant par l'auteur d'un texte que par son protagoniste »<sup>32</sup>. Ces deux historiens français satisfont donc la demande de rigueur de Rüdiger Schnell en précisant qu'une émotion « réelle » ou la réalité psychique des gens qui se trouverait au-delà de la norme n'est tout simplement pas accessible. Boquet et Nagy considèrent que loin d'être figées, les normes sont contextualisées et dotées de ramifications qui traversent les niveaux de culture et reconfigurent les groupes sociaux. C'est donc

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>32</sup> D. BOQUET et P. NAGY. « Pour une histoire des émotions. L'historien face aux questions contemporaines », in *Le Sujet des émotions...*, op. cit., p. 38.



par là qu'ils entendent penser le changement historique<sup>33</sup>, qui est, au final, l'objectif de l'historien.

C'est également de cette façon dont Piroska Nagy a construit sa thèse sur le don des larmes publiée en 2000. Influencée par le séminaire de Jacques Le Goff sur le rire au Moyen Âge et son approche anthropologique<sup>34</sup>, elle cible un instrument spirituel à haute teneur affective, le don des larmes, dont elle retrace l'histoire depuis le christianisme antique et montre dans une perspective anthropologique comment l'affectivité est au cœur du changement historique. P. Nagy accorde une grande importance au corps dans l'expression de l'affectivité, ainsi dans un article parut dans *Le sujet des émotions au Moyen Âge*, elle déclare : « Le sensible, comme l'affectif, avant d'être dit (ou écrit), s'exprime par le corps : il convient donc de saisir les phénomènes ou événements corporels qui le véhiculent »<sup>35</sup>. Toujours dans cet article, elle utilise comme Damien Boquet la théorie sur la mutation de la manière dont on se représentait les émotions aux XIIe-XIIIe – le corps prenant une importance renouvelée dans la conception de l'homme, donnant ainsi à l'affectivité une dignité spirituelle plus grande<sup>36</sup> – pour expliquer comment une moniale mystique du XIIIe siècle exprimait ses passions. Elle explique alors de manière claire la relation entre expression et représentation. L'approche générale de Piroska Nagy et Damien Boquet, telle qu'ils l'ont développée dans le cadre du projet de recherche EMMA (Les Émotions au Moyen Âge), postule que « les structures de l'affectivité médiévale s'inscrivent dans l'anthropologie chrétienne de l'Occident qui la dote de ses possibles sens, tant sur le plan individuel que social. L'affect est puissant parce qu'il est incarné, relié au corps : loin de témoigner seulement de la tentation dualiste âme-corps, l'enracinement de l'affectivité dans la chair apparaît

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 38-39.

<sup>34</sup> J. LE GOFF. « Rire au Moyen Âge », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 3 | 1989, mis en ligne le 13 avril 2009, consulté le 11 décembre 2012. URL : <http://ccrh.revues.org/2918> ; DOI : 10.4000/ccrh.2918

<sup>35</sup> P. NAGY. « Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar (1309) », in *Le Sujet des émotions...*, *op. cit.*, p. 327.

<sup>36</sup> D. BOQUET. « Des racines de l'émotions. Les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle », in *ibid.*, p. 185.

comme une donnée fondamentale de l'époque »<sup>37</sup>. Pour les historiens des phénomènes affectifs, cette approche est probablement une des plus complètes parmi celles élaborées jusqu'à présent car elle rassemble la majorité des éléments contenus dans les approches littéraires et philosophiques vus précédemment en plus de lui ajouter une perspective anthropologique.

Ce qu'il faut retenir de tous ces débats est la nécessité de bien définir ce que l'on recherche. D'abord, il faut se rappeler qu'en étudiant les émotions, nous étudions avant tout des discours *sur* l'émotion. Ce qui n'empêche en rien la compréhension de l'émotion médiévale car comme nous l'avons vu avec Alain Boureau, le discours joue un rôle majeur dans la définition de la façon dont nous percevons nos émotions. Ensuite, la division tripartite de l'émotion telle que Rüdiger Schnell la définit (émotion-expression-représentation) est fondamentale afin de bien distinguer les objets. À partir de là, il faut déterminer un angle d'approche. Dans ce mémoire, je vais dans la même direction que Carla Casagrande et Silvana Vecchio, en liant les affects à la morale dans l'étude des représentations de l'affectivité dans la *Chronique* d'Otton de Freising. Mais pour comprendre comment s'articulent l'affectivité et la morale chrétienne, il me faut recourir à une approche anthropologique telle que proposée par Damien Boquet et Piroska Nagy afin de découvrir le sens des émotions dans le cadre de la conception chrétienne de l'homme. Enfin, l'objectif de la *Chronique* est de pousser les lecteurs à la bonne conduite morale et ainsi vers le salut de leur âme, ce qui implique que l'expression des affects dans le texte doit provoquer des actions, bien orientées selon la morale mise de l'avant dans l'histoire.

---

<sup>37</sup> P. NAGY, « Puissances médiévales de la passion incarnée », in *Machtvolle Gefühle*, op. cit., p. 317.

### 1.1.2 L'histoire de l'historiographie médiévale

Afin de comprendre quel type d'ouvrage est la *Chronique* d'Otton de Freising, il faut se questionner sur la manière dont les historiens étudient les narrations historiques médiévales. Afin d'éviter toute confusion entourant l'utilisation du mot « historiographie », j'utiliserai « historiographie médiévale » lorsqu'il sera question d'auteurs ayant fait de l'histoire *au* Moyen Âge et simplement d'« historiographie » lorsqu'il sera question d'auteurs qui font de l'histoire *du* Moyen Âge.

Les historiens en sont venus à s'intéresser à l'historiographie médiévale d'abord en raison de sa richesse documentaire. L'histoire positiviste du XIX<sup>e</sup> siècle utilise les historiens médiévaux comme sources et non comme objets d'étude en tant que tels. L'intérêt pour les sources narratives médiévales demeure somme toute modéré au tournant du XX<sup>e</sup> siècle; les médiévistes, notamment en France, se méfiant de ce qu'avaient pu écrire les médiévaux dans les chroniques, leur préférèrent les cartulaires jugés plus solides comme sources d'informations.<sup>38</sup> C'est d'Allemagne qu'arrive le renouveau dans l'étude de l'historiographie médiévale. En 1933, Johannes Spörl publie un article dans lequel il appelle à dépasser l'approche positiviste et à s'interroger sur le chroniqueur médiéval en tant que personne faisant œuvre intellectuelle et littéraire pour et par son propre temps.<sup>39</sup> En France, ce sont les historiens catholiques qui traitent des œuvres et des historiens médiévaux dans la lignée de Spörl à partir des années 1950. Cependant, contrairement à leur contemporain allemand Herbert Grundmann qui s'attaque au problème de front, ceux-ci abordent le sujet seulement de biais. C'est-à-dire qu'un auteur comme le père Joseph de Ghellinck discute des historiens médiévaux dans le

---

<sup>38</sup> B. GUENÉE, *op. cit.*, p. 14.

<sup>39</sup> J. SPÖRL, « Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe », in W. LAMMERS (ed.), *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter : Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 1-29.

cadre d'une étude sur la littérature latine<sup>40</sup>; le père Marie-Dominique Chenu dans le cadre d'une étude sur la théologie du XII<sup>e</sup> siècle<sup>41</sup>; dom Jean Leclercq dans le cadre d'une étude sur la littérature monastique<sup>42</sup>, etc. Cela montre que l'historiographie médiévale possède bel et bien sa place dans les études sur la culture du Moyen Âge.

Herbert Grundmann, éminent médiéviste allemand qui fut président des *Monumenta Germaniae Historica* de 1959 à 1970, aborde le sujet de l'historiographie médiévale dans un livre publié en 1957<sup>43</sup>. Dans une première partie, l'auteur identifie les divers genres historiographiques pratiqués au Moyen Âge – l'histoire populaire (*Volksgeschichte*), l'histoire universelle (*Weltgeschichte*), les annales, les *vitae* (incluant les hagiographies, biographies et autobiographies), les *gestae* et les poèmes historiques. Dans une seconde partie, il reprend tous les genres identifiés pour les mettre en ordre chronologique selon l'époque où ils étaient plus ou moins en vogue. Malgré le fait que l'étude soit centrée sur la production historiographique de l'Allemagne médiévale, ce petit livre stimule la recherche sur l'historiographie médiévale dans la langue de Goethe. En effet, au moment de la parution du livre de Grundmann, Anna-Dorothee von den Brincken fait une thèse se concentrant sur les seules chroniques d'histoire universelle<sup>44</sup> et bien d'autres suivent cette tendance<sup>45</sup>. Von den Brincken définit l'histoire universelle comme étant fondamentalement théologique et ayant un intérêt religieux très marqué pour la chronologie en tant que support structurel et herméneutique. Même si des variantes existent dépendamment des auteurs, von den Brincken soutient que tous les exemples d'histoire universelle contiennent ces

---

<sup>40</sup> J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII<sup>e</sup> siècle*, Bruxelles, Éditions Desclée de Brouwer, 1955 (1946), p. 313-422.

<sup>41</sup> M.D. CHENU, *La théologie au XII<sup>e</sup>...*, *op. cit.*, p. 62-90.

<sup>42</sup> J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, *op. cit.*, p. 145-160.

<sup>43</sup> H. GRUNDMANN, *Geschichtsschreibung im Mittelalter: Gattungen, Epochen, Eigenart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000 (1957).

<sup>44</sup> L'essentiel de sa thèse (*Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, 1957) se retrouve dans un article publié ultérieurement: A.D. VON DEN BRINCKEN, « Die lateinische Weltchronistik », in A. RANDA (ed.), *Mensch und Weltgeschichte: Geschichte des Universalgeschichtsschreibens*, Salzburg, Pustet, 1969, p. 43-66.

<sup>45</sup> Par exemple: T. WOLPERS, *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters*, Tübingen, Niemeyer, 1964.

caractéristiques générales. À ce sujet, Roger Ray conclut, dans un article paru en 1974, qu'une compréhension de base est atteinte au sujet des genres historiographiques médiévaux grâce à la recherche issue de l'impulsion donnée par Grundmann<sup>46</sup>. Toujours dans le même article, Ray observe aussi que durant cette même période, la recherche sur l'historiographie médiévale est passée d'une vision de celle-ci comme étant statique, ne faisant que recopier les œuvres antiques, à une vision plus dynamique, tant dans le traitement littéraire (la prose) que dans les structures narratives. Ainsi, dit-il, il ne faut plus se satisfaire d'identifier les emprunts antiques et les réminiscences, mais se demander comment et pourquoi ces transplantations de l'Antiquité ont pris racine dans la culture médiévale<sup>47</sup>.

Ces résultats ont permis à deux historiens de publier des œuvres synthétiques sur l'histoire médiévale dans les années 1980. Le premier, qui fait d'ailleurs encore autorité aujourd'hui, est Bernard Guenée<sup>48</sup>. Sa synthèse part de la volonté de faire le point sur la recherche qui eut cours entre les années 1950 et 1970. Plus que simplement comprendre qui étaient les historiens et quel a été leur travail au Moyen Âge, Guenée veut considérer le poids qu'a pu avoir l'histoire à cette époque. Selon ses mots : « un groupe social, une société politique, une civilisation se définissent d'abord par leur mémoire, c'est-à-dire par leur histoire, non pas l'histoire qu'ils eurent vraiment, mais celle que les historiens leur firent »<sup>49</sup>. En effet, même si la notion de vérité a fait couler beaucoup d'encre chez les médiévistes étudiant l'historiographie médiévale<sup>50</sup>, cette question, bien que fondamentale, n'est pas essentielle à l'histoire de l'histoire au Moyen Âge. Le problème n'est pas tant de savoir si ce que les historiens racontent est vrai selon nos

---

<sup>46</sup> R. RAY, « Medieval Historiography through the Twelfth Century : Problems and Progress of Research », *Viator*, 5 (1974), p. 42.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>48</sup> B. GUENÉE, *Histoire et culture historique...*, *op. cit.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>50</sup> Par exemple : J.M.A. BEER, *Narrative Conventions of Truth in the Middle Ages*, Genève, Droz, 1981; R. MORSE, *Truth and Convention in the Middle Ages. Rhetoric, Representation and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; Sur Otton : K.F. MORRISON, « Foreword : On Truth in Otto of Freising », dans C.C. Mierow (trad.), *The Two Cities, a Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D., By Otto, Bishop of Freising*, New York, Columbia University Press, 2002, p. XI à XXVII.



standards de vérité, mais bien de comprendre pourquoi ils racontaient telle chose et non pas telle autre. Du côté germanophone, Franz-Joseph Schmale publie lui aussi une synthèse sur le sujet quelques années après la parution du livre de B. Guenée<sup>51</sup>. Les deux livres ont plusieurs similitudes et ne se contredisent pas vraiment. Dans les deux cas, les auteurs discutent de la place de l'histoire au Moyen Âge, les sources et la manière dont les auteurs les utilisaient, la relation avec les écrits religieux, leurs conceptions de la vérité, du temps, etc. La seule vraie différence, comme le rapporte Schmale dans son *Vorwort* est la dimension spatiale : Bernard Guenée traite généralement de la France et Franz-Josef Schmale de l'Allemagne. Ce qui fait dire à l'historien allemand qu'il semble difficile, voire impossible, de traiter de l'ensemble de l'historiographie occidentale du Moyen Âge dans une seule synthèse car il y a trop de différences selon les époques et les endroits où l'histoire fut pratiquée; il manque encore des concepts sur lesquels il serait possible de baser adéquatement une synthèse<sup>52</sup>.

Dans un livre très récent, Matthew Kempshall, historien à Oxford, approche l'historiographie médiévale par l'angle de la rhétorique<sup>53</sup>. Tandis qu'une historienne comme Beryl Smalley dans les années 1970 présente l'historiographie médiévale comme étant « prisonnière » de la rhétorique et l'oppose à l'historiographie moderne plus « historique » qui, rompant ses liens avec la rhétorique, a perdu sa nature « littéraire »<sup>54</sup>, Kempshall considère que la rhétorique est le moyen par lequel il est possible de comprendre cette historiographie<sup>55</sup>. Car au Moyen Âge, les travaux historiographiques représentaient une application spécifique de l'art du langage en général. La rhétorique doit donc être considérée comme centrale au genre historique médiéval : la manière dont elle est appliquée

---

<sup>51</sup> F.J. SCHMALE, *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung – Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>53</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the writing...*, *op. cit.*

<sup>54</sup> B. SMALLEY, « Sallust in the Middle Ages », dans R.R. BOLGAR (ed.), *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 175

<sup>55</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the writing...*, *op. cit.*, p. 3

est propre à cette époque et elle se reflète dans la perception qu'avaient les médiévaux du passé et par la conscience qu'ils avaient de celui-ci. Cette idée se retrouve dans le concept allemand de *Geschichtsbild*, concept développé par les historiens de l'historiographie médiévale à la suite de l'article fondateur de Johannes Spörl dont j'ai précédemment fait mention. En reprenant les différentes définitions accolées à ce concept, Hans-Werner Goetz construit la définition suivante : « le *Geschichtsbild* est une partie des représentations (*Vorstellungen*) de l'humanité, qui est ordonnée selon une représentation de valeurs/sens (*Wertvorstellung*) caractérisée idéologiquement par un savoir historique basé sur une évolution historique prise dans son intégralité. Cela crée ainsi une vision du passé orientée par le présent, laquelle change constamment. D'abord le *Geschichtsbild* – d'une époque ou d'une personne – décide ce qui est défini comme « historique » parmi la multitude d'événements passés, desquels on se souvient, pour former et reformer encore l'histoire avec ces matériaux selon les besoins du présent »<sup>56</sup>. À partir de ce concept, il est possible de comprendre adéquatement les narrations historiques médiévale en les intégrant à leur contexte immédiat afin d'en saisir leur sens. C'est grâce à la notion de *Geschichtsbild* qu'il est envisageable d'étudier l'affectivité du XIIe siècle à partir de la *Chronique* d'Otton de Freising.

### 1.1.3 Historiographie des études sur Otton de Freising

Le XIXe siècle germanophone a vu plusieurs articles publiés au sujet d'Otton de Freising dont seulement trois sont retenus par l'historiographie récente comme étant représentatifs des tendances de cette époque historiographique: ceux de Ernst Bernheim<sup>57</sup>, de Justus Hashagen<sup>58</sup> et Joseph Schimdlin<sup>59</sup>. Le premier décrit

---

<sup>56</sup> H.W. GOETZ. *Geschichteschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*, Berlin, Akademie Verlag, 1999, p. 19.

<sup>57</sup> E. BERNHEIM. « Der Character Ottos von Freising und seiner Werke », dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, VI (1885), p. 1-51.

Otton en fonction de sa relation avec l'œuvre d'Augustin, le deuxième lui redonne une certaine indépendance – tant par rapport à Augustin que par rapport à l'Église romaine en générale – et le dernier est une réponse catholique au deuxième – article qui est par ailleurs qualifié de « régressif » par l'éditeur de la *Chronique* d'Otton, Adolf Hofmeister<sup>60</sup>. Ainsi, selon ce dernier, dès 1912 il existe une multiplicité d'opinions différentes au sujet d'Otton de Freising et à peu près toutes furent plus d'une fois débattues<sup>61</sup>. Cependant, note-il, il reste beaucoup à faire pour ce qui est de la relation entre la vie et l'expérience d'Otton avec sa vision théorique et sa pratique littéraire/discursive (*schriftstellerisch*). Vues du XXI<sup>e</sup> siècle, ces études, quoique riches en informations, paraissent surannées car teintées de l'esprit du XIX<sup>e</sup> siècle : ces historiens mettent l'accent sur une *sogennant* philosophie de l'histoire d'Otton, de manière à l'exploiter d'un point de vue politique<sup>62</sup>. Dans les années 1930, deux chercheurs, dont un Italien – le premier non-allemand à étudier directement Otton de Freising – publient chacun une synthèse sur l'évêque de Freising. Le premier, Kassian Haid<sup>63</sup>, est un abbé cistercien de Mehrerau (Autriche) qui a repris tout ce qui avait été dit sur Otton de Freising depuis le XIX<sup>e</sup> siècle dans le cadre des *Cistercienser Chronik*. Le second, Paolo Brezzi<sup>64</sup>, historien du catholicisme, met plutôt en lumière la position d'Otton en tant que penseur et son influence sur ses œuvres. Entre ces deux auteurs et H.W. Goetz, il n'y eut donc aucune tentative d'élaborer une synthèse sur le sujet, les historiens optant plutôt pour des études thématiques sur des aspects précis de l'œuvre ou la pensée d'Otton.

---

<sup>58</sup> J. HASHAGEN. *Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker*, (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte, VI, 2, p. 1-101), Leipzig, Teubner, 1900.

<sup>59</sup> J. SCHMIDLIN. *Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising. Ein Beitrag zur mittelalterlichen Geistesgeschichte*, (Studien und Darstellungen aus dem Gebiet Geschichte, IV, 2/3), Freiburg, Herdersche verlagshandlung, 1906.

<sup>60</sup> A. HOFMEISTER. « Studien über Otto von Freising », dans *Neues Archiv der Gesellschaft für die ältere deutsche Geschichtskunde*, 37 (1912), p. 109.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>62</sup> H.W. GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos...*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>63</sup> K. HAID. « Otto von Freising », in *Cistercienser Chronik*, 44 (1932).

<sup>64</sup> P. BREZZI. « Ottone di Frisinga », in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo*, 54 (1939), p. 129-328.

Par exemple, certains se sont intéressés à l'aspect métaphysique<sup>65</sup>, d'autres à l'aspect théologique<sup>66</sup>, eschatologique<sup>67</sup>, liturgique<sup>68</sup>, etc. C'est dans ce cadre que Hans-Werner Goetz publie sa monographie sur le *Geschichtsbild* d'Otton de Freising<sup>69</sup>. Son objectif est de combler les trous dans l'historiographie du sujet et d'en articuler une synthèse. En partant des œuvres de l'évêque de Freising, il veut construire son *Geschichtsbild* afin d'en faire un exemple des représentations du Moyen Âge central et de replacer systématiquement Otton dans le monde de pensée de son temps avec pour but de mieux le comprendre<sup>70</sup>. À ce jour, cette monographie est sans doute la plus complète et la plus approfondie sur le sujet. En complément, il y a la thèse de Cornelia Kirchner-Feyerabend publiée en 1990, laquelle retrace la vie politique d'Otton de manière biographique<sup>71</sup> avec un résultat mitigé. En effet, en faisant abstraction de ses œuvres comme elle le fait, il reste peu de matériel sur lequel baser une étude qui pourrait nous apprendre quelque chose de nouveau sur le sujet.

Par la suite, la question qui a probablement fait couler le plus d'encre est celle de la relation entre les deux œuvres d'Otton, la *Chronica* et la *Gesta*. À partir d'un article de Walther Lammers<sup>72</sup>, plusieurs historiens<sup>73</sup> se sont demandés quel

---

<sup>65</sup> Par exemple : J. KOCH. « Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising » in *Münchener Theologische Zeitschrift*, 4 (1953), p. 79-94 et H. M. KLINKENBERG, « Der Sinn der Chronik Ottos von Freising », in J. ENGEL & H. M. KLINKENBERG, *Aus Mittelalter und Neuzeit – Festschrift Gerhard Kallen*, Bonn, Peter Hanstein, 1957, p. 63-76.

<sup>66</sup> M. MÜLLER. « Beiträge zur Theologie Ottos von Freising », in *St-Gabrieler Studien*, 19 (1965).

<sup>67</sup> J. STABER. « Eschatologie und Geschichte bei Otto von Freising ». in J. A. FISCHER (ed.), *Otto von Freising : Gedenkgabe zu seiner 800. Todesjahr*, Freising, Freisinger Historische Verein, 1958, p. 106-126.

<sup>68</sup> L. ARBUSOW, *Liturgie und Geschichtsschreibung im Mittelalter*, Bonn, Ludwig Röhrscheid Verlag, 1951.

<sup>69</sup> H.W. GOETZ. *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Köln, Böhlau, 1984.

<sup>70</sup> H.W. GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos...*, op. cit., p. 20.

<sup>71</sup> C. KIRCHNER-FEYERABEND. *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, Frankfurt am Main, Lang, 1990.

<sup>72</sup> W. LAMMERS, *Weltgeschichte und Zeitgeschichte bei Otto von Freising*, Sitzungberichte der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt am Main, vol. 14, n. 3, Wiesbaden, Steiner, 1977.

<sup>73</sup> Entre autres : E. MÉGIER. « *Tamquam lux post tenebras*, oder: Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici », *Mediaevistik*, 3 (1990), 131-267 et S. BAGGE, « Ideas and Narrative in Otto of Freising's Gesta », *Journal of Medieval History*, 22 (1996), p. 345-377.

pouvait être le lien entre deux œuvres dont le traitement historique semble si différent – l’une étant essentiellement négative dans la vision du monde et l’autre positive. De manière générale, tous s’entendent sur l’impact fondamental du couronnement impérial de Frédéric Barberousse sur la vision du monde d’Otton comme sur la nature des deux œuvres – l’une étant une histoire universelle (*Weltgeschichte*), l’autre une histoire du temps présent (*Zeitgeschichte*). Ce qui varie chez les historiens est plutôt de savoir à quel point la vision d’Otton lui-même a changé entre la rédaction de la *Chronique* et celle de la *Gesta*. Mais ce débat n’est pas du ressort de ce mémoire donc je laisse de côté le détail de celui-ci tout en retenant que le style littéraire est déterminant quant au sens octroyé à une œuvre historiographique.

#### 1.1.4 Conclusion

Au cours de ce chapitre nous avons passé en revue de nombreux médiévistes qui ont touché de près ou de loin à l’objet de ce mémoire. Ce qui se dégage de tout ceci est, d’abord, que l’étude de l’affectivité est possible dans les textes médiévaux. Bien qu’il soit impossible pour nous de pénétrer le psyché de gens ayant vécu dans un temps révolu, il est tout de même envisageable de comprendre la manière dont la vie affective a pu être perçue et conçue. De plus, les émotions médiévales sont à comprendre en fonction de la morale chrétienne. Dès lors, puisque nous avons compris que l’historiographie médiévale est essentiellement moralisante, l’étude des émotions dans la *Chronique* d’Otton de Freising se révèle être tout à fait pertinente. Nous avons aussi vu que la rhétorique est une part importante de l’écriture de l’histoire au Moyen Âge; ainsi pour comprendre une narration historique, il importe de bien la contextualiser dans son époque immédiate pour faire ressortir la subjectivité de l’auteur. Finalement, la subjectivité d’un auteur comme Otton n’est pas superficielle car en observant ce qui

---



a été écrit sur cet historien, nous voyons bien qu'il se retrouve dans une classe à part par rapport à d'autres historiens médiévaux en raison de la profondeur de sa réflexion théologique. Dans la suite de cette partie du mémoire, il sera donc question de l'élaboration du *Geschichtsbild* d'Otton par l'étude de son contexte historique et celle de ses références intellectuelles.

## Chapitre 1.2 Contexte historique

Bien qu'il soit intéressant d'étudier le texte d'un auteur en lui-même, replacer ce texte dans son contexte historique et social suscite une série de problèmes très vaste, surtout lorsqu'il est question du rôle de l'affectivité dans celui-ci. D'abord, il faut s'interroger sur la culture de l'auteur. Comme il a été dit précédemment, Otton de Freising est un personnage qui se rattache à plusieurs courants culturels de son époque et il est difficile de l'associer à un courant plus qu'à un autre. Puisqu'il est difficile, voire impossible, d'étiqueter le personnage comme l'historiographie a traditionnellement eu tendance à le faire en opposant la culture urbaine et la culture monastique. Il devient alors un exemple servant à remettre en question cette opposition historiographique. Regardons rapidement ce qu'il en est.

### 1.2.1 Le problème de la « Renaissance du XIIe siècle »

L'idée de « Renaissance du XIIe siècle » est aujourd'hui quelque chose de reconnue par une majorité d'historiens. Bien que les textes du XIIe siècle parlent plus de renouveau (*renovatio*) et de réforme (*reformatio*, *restauratio*)<sup>1</sup>, il est généralement admis que cette époque fut caractérisée par un élargissement des savoirs, notamment en raison d'une vaste entreprise de traduction de textes gréco-arabes, par l'essor des écoles urbaines, par une augmentation de la production littéraire et par la naissance de l'art gothique. Il est ainsi permis de parler de « renaissance » dans un sens qui n'est pas si éloigné de celui du XVe siècle. L'initiateur de ce concept, l'américain Charles Homer Haskins<sup>2</sup>, en traitant surtout

---

<sup>1</sup> G. LADNER. « Terms and Ideas of Renewal », in G. CONSTABLE et R.L. BENSON. *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 1-33.

<sup>2</sup> C.H. HASKINS. *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1927.

de l'aspect laïc de cette renaissance, s'est trouvé à négliger l'aspect religieux de celle-ci, qui est autant sinon plus important encore. En effet, au XIe siècle l'Église romaine opère en son sein une importante réforme que l'on a appelé réforme « grégorienne », en lien avec le pape Grégoire VII qui est un de ses principaux artisans. Essentiellement, cette réforme a comme axes principaux la refondation de la hiérarchie séculière de l'Église sous l'autorité centralisatrice de la papauté et le renforcement de la séparation hiérarchique entre clercs et laïcs<sup>3</sup>. Ceci est rendu possible par l'action papale qui cherche à se défaire de l'emprise des laïcs en empêchant leurs interventions jugées illégitimes dans les affaires de l'Église; le tout étant résumé par l'idée de *libertas ecclesiae*. Toujours en lien avec ce mouvement de réforme, le monachisme vit un renouveau avec l'essor d'un ordre qui aura une grande influence non seulement sur Otton de Freising mais sur l'ensemble de la chrétienté : l'ordre cistercien. Ainsi, la théologie, reine des sciences, est grandement touchée par tout ce brassage culturel et se transforme en profondeur au XIIe siècle.

Traditionnellement, l'historiographie illustre cette transformation de la théologie par l'opposition entre Abélard et Bernard de Clairvaux; ou entre le cloître et l'école<sup>4</sup>. Abélard, qualifié de « moderne », est une figure associée à l'essor de l'école urbaine, qui pratique une philosophie dialectique fondée sur ce qu'on connaît de la philosophie d'Aristote au XIIe siècle. De l'autre côté, nous avons Bernard, un « ancien », qui lui est associé au renouveau monastique cistercien et pratique une théologie basée sur l'œuvre patristique, notamment saint Augustin. Cette façon de présenter la théologie du XIIe siècle fait en sorte que le savoir semble polarisé entre ces deux extrêmes, ce qui est loin d'être représentatif de la réalité. Cependant, le fait qu'Otton de Freising ait été à la fois éduqué dans les écoles de Paris et membre de l'ordre cistercien n'est pas aussi antithétique qu'il peut le paraître. Ainsi, le problème est de comprendre comment il utilisait les savoirs, nouveaux ou non, de son époque de manière non contradictoire avec son

<sup>3</sup> J. BASCHET, *La civilisation féodale*, op. cit., p. 172-175.

<sup>4</sup> J. VERGER. « Le cloître et les écoles », in *Bernard de Clairvaux, Histoire, Mentalités, Spiritualité*, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon (ed. 1992), pages 459-475.

appartenance cistercienne. De manière plus précise, et en lien direct avec l'affectivité, est-ce que la conception de l'homme d'Otton a pu être influencée par le renouveau du savoir au XIIe siècle? Sur cette question, une hypothèse plausible serait de dire qu'Otton, tout en étant théologiquement proche de Hugues de Saint-Victor<sup>5</sup>, est bien au courant des développements du savoir à son époque comme il le démontre par sa maîtrise des enjeux lorsqu'il décrit les conflits entre Bernard et Abélard et entre Bernard et Guilbert de Poitiers dans la *Gesta Friderici imperatoris*<sup>6</sup>. Puisque l'intérêt pour le savoir spéculatif et l'appartenance à l'ordre cistercien n'étaient pas incompatibles, nous pouvons penser qu'Otton est un bon représentant de la relation entre la théologie dite urbaine et celle dite monastique. Nous pouvons même aller encore plus loin dans cette hypothèse et affirmer qu'Otton est un digne représentant de la « renaissance du XIIe siècle » en Allemagne.

La question de l'impact de cette renaissance en Allemagne a été récemment soulevée dans un article paru dans un livre sur les manuscrits et la culture allemands au XIIe siècle<sup>7</sup>. Dans cet article, R. Thomson démontre bien la complémentarité entre les deux soi-disantes oppositions théologiques du XIIe siècle par la figure d'Otton: dans les années 1130, l'évêque de Freising fonde un monastère cistercien à Heiligenkreuz en Bavière dont la bibliothèque contient un traité d'Abélard ainsi que plusieurs rapports d'enseignements d'Abélard, de Hugues de Saint-Victor et d'autres maîtres parisiens des années 1120<sup>8</sup>. Bien qu'il ne soit pas possible de l'affirmer hors de tout doute, il est difficile de ne pas y voir la marque du fondateur. Le paradoxe est que dans son école cathédrale, Otton impose une législation faisant en sorte que les jeunes étudiants sont forcés de demeurer à Freising pour faire leurs études<sup>9</sup>, ce qui limite leur contact avec les nouveaux

---

<sup>5</sup> A. HOFMEISTER. « Der Bildungsgang Ottos von Freising », *Neues Archiv der Gesellschaft für die ältere deutsche Geschichtskunde*, 37, (1991-1992), p. 633-768.

<sup>6</sup> *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris*, G. WAITZ (ed.), Hannover, MGH SRG, 1912, livre 1, chapitres 48-61

<sup>7</sup> R. THOMSON. « The Place of Germany in the Twelfth-Century Renaissance », *art. cit.*, p. 19-45.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 38.

savoirs puisque y étaient privilégiées les études du *trivium*, en lien avec la tradition d'études datant de l'époque ottonienne<sup>10</sup>. Nous voyons, seulement par ces quelques renseignements, que le schéma traditionnel d'analyse de la culture du XIIe siècle ne tient pas la route et qu'il doit être grandement nuancé pour tenir compte de la complexité immense de la relation entre les savoirs et la société.

Malgré le caractère fondamental de ce problème, de quelle façon touche-t-il directement au rôle de l'affectivité dans la *Chronica*? Dans un article légèrement polémique, Stephen Jaeger, dont nous avons déjà parlé dans le chapitre précédent, s'attaque à la vision optimiste qu'auraient eue les auteurs du XIIe siècle. Même si les termes de *renovatio et reformatio* sont utilisés lorsqu'il était question du mouvement de réforme de l'Église et de renouveau monastique, ces termes furent peu utilisés quand venait le temps de parler du renouveau culturel<sup>11</sup>. S. Jaeger dénonce donc cette tendance à vouloir appliquer au XIIe siècle une « renaissance » qui n'était pas encore survenue (*yet to come*)<sup>12</sup>. Ainsi, Jaeger affirme que pour Otton de Freising, le développement de nouveaux savoirs n'est pas une marque de progrès, tel qu'on pourrait le concevoir au travers du concept de « renaissance », mais une marque de déclin menant inéluctablement à la fin du monde<sup>13</sup>. Cette affirmation soulève la question à savoir si le développement des sciences était perçu par Otton comme ayant un impact sur la vie spirituelle des hommes, et ainsi sur leur affectivité. Dans le même ordre d'idées, Nikolaus Staubach développe dans un article l'idée que l'histoire d'Otton est une consolation face aux vicissitudes du monde, en référence à la *Consolatio philosophiae* de Boèce<sup>14</sup>. Nous voyons là une

---

<sup>10</sup> J. FRIED. « Die Bamberger Domschule und die Rezeption von Frühscholastik und Rechtswissenschaft in ihrem Umkreis bis zum Ende der Stauferzeit », in Idem. *Schulen und Studium im sozialen Wandel des Hohen und Späten Mittelalters*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986, p. 168.

<sup>11</sup> G. LADNER, *art. cit.*, p. 7.

<sup>12</sup> S.C. JAEGER, « Pessimism in the Twelfth-Century « Renaissance », *Speculum*, vol. 78, no. 4 (oct. 2003), p. 1153.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 1167.

<sup>14</sup> N. STAUBACH, « Geschichte als Lebenstrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising », *Mittelaltinisches Jahrbuch*, 23 (1988), p. 46-75.



autre manière dont le savoir, qui inclut l'histoire, peut avoir un impact sur l'état affectif d'un auteur du XIIe siècle. Étant donné que le discours interagit avec la société dans son contexte historique, il est important de comprendre autant l'un que l'autre et ne pas se limiter à la seule analyse de l'œuvre en tant que telle. La culture de l'auteur ne se borne pas aux seuls éléments intellectuels de l'époque, deux autres facettes du personnage jouent un rôle au moins aussi important : son statut d'évêque et ses liens familiaux.

### 1.2.2 Le contexte socio-politique et ses problèmes

Dans le même ordre d'idées que ce qui vient d'être exposé, il convient de souligner un certain nombre de questions qui se dégagent du statut d'évêque d'Otton de Freising et de ses liens familiaux. Toujours par rapport à la « renaissance » du XIIe siècle, ce qui caractérise l'Allemagne médiévale est le conflit entre l'empire et la papauté. La réforme grégorienne permet à la papauté de se dégager de la tutelle impériale en plus de conférer aux papes un pouvoir politique plus important. Cette nouvelle donne entraîne un long conflit entre les empereurs germaniques et les papes romains qui est nommé la « querelle des investitures ». Sans entrer dans les détails de cette querelle, il faut tout de même préciser que celle-ci a eu un impact particulièrement important en Allemagne où les évêques sont divisés entre leur allégeance à la couronne impériale et celle au Saint Siège. Otton de Freising est grandement préoccupé par cette situation et il en fait état dans sa *Chronique*. Par ses liens familiaux, Otton est très proche de la cour impériale : au moment d'écrire la *Chronique*, son frère Conrad III est à la tête du royaume germanique. D'un autre côté, l'évêque de Freising, par sa fonction et aussi par son appartenance à l'ordre cistercien, est très attaché à l'Église de Rome. Plusieurs questions se posent alors quant à la dimension affective de la *Chronique* : comment l'état d'esprit d'Otton est-il touché par ce conflit ? Comment sa narration historique s'en trouve-t-elle affectée ?

De manière générale, je me range derrière Hans-Werner Goetz au sujet de la position politique d'Otton de Freising face à la querelle des investitures, c'est-à-dire que l'évêque de Freising n'a pas eu à prendre position pour le pape ou l'empereur car sa conception de l'Église entraine en contradiction avec un tel dilemme. Pour lui, l'Église et l'empire sont unis dans l'*ecclesia* et leur querelle n'est qu'une anomalie temporaire<sup>15</sup>. Une fois cela établi, il reste à savoir comment cette vision de l'Église s'inscrit dans sa conception de l'histoire et comment celle-ci a une incidence sur le traitement affectif mis de l'avant dans la *Chronique*. Afin de rassembler tous ces éléments contextuels, y compris les éléments historiographiques discutés dans le paragraphe précédent, j'aurai recours au concept de *Geschichtsbild*. Ce mot allemand est difficilement traduisible; la traduction littérale serait « image de l'Histoire » mais la traduction ne rend pas le côté « représentation » et « expérience » de l'« image » historiographique. Pour éviter ce type de problème, j'utiliserai donc le mot allemand, *Geschichtsbild*. Le *Geschichtsbild* d'un auteur est éminemment lié à son présent – à son statut d'acteur. Du point de vue affectif, les émotions que vit l'acteur se répercutent nécessairement sur celles de l'auteur. C'est ainsi que Goetz explique le passage d'Otton d'une attitude pessimiste dans la *Chronique* à une attitude plutôt optimiste dans la *Gesta*. Ce changement d'attitude correspond à des changements ayant eu cours dans la vie de l'auteur. Cela ne veut pas dire que les fondements de la pensée d'Otton soient remis en question, puisqu'il considère sa *Chronica* toujours assez pertinente pour l'envoyer à Frédéric Barberousse tout juste avant la rédaction de la *Gesta*. Cette analyse rend les choses plus complexes et inclut le contexte historique de manière plus adéquate dans la conception d'une œuvre historiographique. Autant le fait d'inclure l'affectivité propre de l'acteur historique qu'est Otton dans l'analyse de son œuvre d'auteur est un pas que je ne franchirai pas, autant il est hasardeux de l'exclure complètement. En cela se trouve probablement un des plus gros problèmes de ma recherche.

---

<sup>15</sup> H. W. GOETZ, *Geschichtsbild Ottos...*, op cit., p. 247.

Même si l'idée de *Geschichtsbild* est très pratique au niveau heuristique, elle pose tout de même quelques problèmes soulevés par Nikolaus Staubach<sup>16</sup>. Parmi ceux-ci, il y en a un qui attire particulièrement l'attention : comment le recours aux topoï et aux conventions stylistiques peut-il être intégré dans la réflexion sur un *Geschichtsbild* vu comme étant subjectif? N'y a-t-il pas un degré d'objectivité dans une œuvre historique? Cette question est d'une importance particulière dans la mesure où c'est par cette avenue qu'il serait possible de généraliser l'activité historique médiévale et d'en faire une synthèse<sup>17</sup>. Il est alors primordial de distinguer la pensée d'Oton de Freising de celles des auteurs qu'il cite. Comme l'annonce l'auteur lui-même dans le prologue du livre premier, ses deux sources principales sont Augustin et Orose – soit la *Cité de Dieu*<sup>18</sup> et *Histoires contre les païens*<sup>19</sup>. Cependant, plusieurs autres auteurs sont utilisés de manière non explicite, les plus importants étant Flavius Josèphe, Eusèbe de Césarée (dans les traductions de Jérôme et Rufin d'Aquilée), Cassiodore et, pour l'époque allant de la fin de l'Antiquité à l'année 1106, Frutolf de Michelsberg; à ceux-ci il faut ajouter une série d'auteurs cités de manière ponctuelle en plus d'autres corpus de légendes et de lois<sup>20</sup>. Après 1106, Oton déclare se fier exclusivement au témoignage de gens crédibles et à sa propre expérience<sup>21</sup>. Sur cette question, il faut être très prudent afin de ne pas sous-estimer l'originalité de la démarche historiographique d'Oton tout en gardant en tête qu'il s'inscrit dans une continuité historique dans laquelle les historiens reprennent plus souvent qu'autrement le contenu de leurs prédécesseurs. Malgré cela, il faut remarquer qu'Oton ne reprend

<sup>16</sup> N. STAUBACH, « Geschichte als Lebenstrost... », *art. cit.*, p. 46-50.

<sup>17</sup> N. STAUBACH, « Geschichte als... », *art. cit.*, p. 48 (note 7).

<sup>18</sup> AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Civitate Dei*, B. DOMBART & A. KALB (ed.), Corpus Christianorum Series Latina 47-48, Turnhout, Brepols, 1955. Désormais abrégé CD.

<sup>19</sup> OROSE, *Histoires contre les païens*, M.P. ARNAUD-LINET (ed. et trad.), Paris, Belles Lettres, 1992. Désormais abrégé HCP.

<sup>20</sup> OTTON., *CHRON.*, *Praefatio*, p. XCII-XCVIII.

<sup>21</sup> *Ibid.*, VII, 11, p. 323: *Hucusque tam ex Orosii quam Eusebii et eorum, qui post ipsos usque ad nos scripserunt, libris lecta posuimus. Ceterum quae secuntur, quia recentis memoriae sunt, a probabilibus viris tradita vel a nobis ipsis visa et audita ponemus.*

pas intégralement l'œuvre de chaque auteur mais qu'il opère plutôt une sélection parmi les événements relatés par tel historien afin qu'ils cadrent dans son schéma narratif. C'est dans cette sélection qu'il est possible de saisir la subjectivité de l'auteur qu'est Otton de Freising. Comme plusieurs auteurs médiévaux, Otton puise dans un bassin d'« autorités » afin de construire son propos, ce qui ne garanti en rien sa fidélité envers ces derniers. C'est le concept de *Geschichtsbild* qui permet de comprendre la relation qu'Otton a avec ses sources. Comme le remarque Timothy Reuter à propos de l'historiographie allemande du XIIe siècle, le double choc de l'excommunication de l'empereur Henri IV et des révoltes saxonnes a laissé des cicatrices profondes dans l'esprit des classes dirigeantes auxquelles Otton de Freising appartient. Plusieurs chroniqueurs allemands du XIIe siècle recherchent dans l'histoire des exemples de stabilité et de prospérité et portent un jugement pessimiste sur l'histoire récente<sup>22</sup>. C'est dans l'histoire romaine que ces chroniqueurs retrouvent des moments de stabilité et de prospérité, portant alors un jugement complètement différent sur cette période par rapport à celui d'un Orose par exemple<sup>23</sup>. Ainsi, même si les auteurs anciens font figure de sources importantes, cela ne détermine pas nécessairement son propos et son interprétation. C'est aussi la direction vers laquelle pointe l'évolution de l'historiographie sur cette question : il ne faut plus se satisfaire d'identifier les emprunts antiques et les réminiscences, mais se demander comment et pourquoi ces transplantations de l'Antiquité ont pris racine dans la culture médiévale.

---

<sup>22</sup> T. REUTER. « Past, Present and No Future in the Twelfth-Century Regnum Teutonicum », in P. MAGDALINO. *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London, The Hambledon Press, 1992, p. 19.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 21.



### Chapitre 1.3 L'homme chrétien et ses émotions entre Augustin et le XII<sup>e</sup> siècle.

La perception médiévale de ce que nous appelons aujourd'hui « émotions » pose un gros problème épistémologique. Nous savons que le mot même d'émotion n'apparut pas avant le XVI<sup>e</sup> siècle et qu'à ce moment il n'avait pas du tout le même sens qu'il peut avoir aujourd'hui. Il importe alors de bien définir l'objet à partir des textes médiévaux eux-mêmes car le phénomène qui est pour nous une émotion recouvre plusieurs vocables différents, que ce soit *passio*, *affectus*, *motus animi*, *perturbatio*, etc. D'abord, partons de la définition traditionnelle de l'émotion comme phénomène affectif transitoire<sup>1</sup>. Restons en à cette définition générale car l'essentiel y est : l'idée d'un phénomène affectif, donc qui se déroule à l'intérieur de notre corps, dans nos sentiments et nos sensations, et, surtout, l'idée de transition qui appelle à un mouvement, une transformation. Il est possible de retrouver ces deux idées principales dans la définition de certains termes utilisés par les auteurs médiévaux. Même si l'idée d'émotion se retrouve dans différents termes latins, ceux-ci ne renvoient pas nécessairement à l'idée d'émotion. Par exemple, *passio* renvoie à la passion du Christ qui est à la fois à un phénomène affectif et à une souffrance physique. Les deux significations sont intrinsèquement liées dans la sémantique de *passio*. C'est donc seulement par l'étude des termes dans leur contexte narratif qu'il est possible de dire s'il s'agit d'une émotion ou pas.

Pour désigner une émotion dans la définition générale qui vient d'être proposée, Otton de Freising a principalement recours aux mots suivants : *perturbatio* (5 fois), *affectus* (6 fois), *motus* (16 fois dans un contexte affectif) et *inclinatio* (5 fois dans un contexte affectif). Lorsque je parle de contexte affectif, cela signifie qu'il est question d'un phénomène en lien avec l'affectivité d'un sujet

---

<sup>1</sup> D. BOQUET et P. NAGY, « Une histoire des émotions incarnées », in *Médiévales*, no 61 (automne 2011), p. 11.



et d'une forme transitoire liée à celui-ci. Curieusement, le mot *passio* n'est jamais utilisé dans ce contexte. Le problème principal dans le cadre de cette étude lexicale est qu'Otton ne définit pas explicitement le sens des mots liés à l'émotion et ne dit rien de ce que pourrait être pour lui un phénomène affectif. L'évêque de Freising, bien que possédant un certain bagage philosophique, n'est pas un théoricien : il ne fait qu'exposer ce qu'il trouve dans l'histoire en y apportant un commentaire lorsqu'il le croit nécessaire. Ainsi, pour avoir l'idée la plus précise possible de ce que notre auteur pourrait bien avoir comme conception de l'émotion, il faut se référer aux auteurs auxquels il se réfère explicitement pour voir si ceux-ci en proposent une définition.

Le premier auteur qui nous vient à l'esprit est Augustin d'Hippone (354-430). Non seulement est-il un des auteurs les plus lus par les médiévaux, mais Otton de Freising s'en inspire directement par le titre et la structure mêmes de sa *Chronique*, l'*Histoire des Deux Cités*. La *Cité de Dieu* est donc un point de départ logique pour comprendre comment Otton pouvait concevoir les émotions. Cependant, les références textuelles et intellectuelles de notre auteur ne s'arrêtent pas au seul Augustin, aussi important soit-il. En tant que moine cistercien, l'évêque de Freising a nécessairement été en contact avec les écrits de Grégoire le Grand (540-604), qu'il cite à quelques reprises. Ce dernier est probablement le Père de l'Église ayant eu la plus grande influence sur les mouvements monastiques médiévaux et il aborde régulièrement des thématiques à saveur affective. Bien sûr, ces deux Pères ne sont pas les seuls auteurs tardo-antiques à avoir écrit sur la question des phénomènes affectifs<sup>2</sup> mais je crois qu'il est possible de percevoir à travers leurs écrits un éventail de conceptions de l'affectivité qui ont cours à leur époque. Il faudra alors se demander comment les écrits de ces deux auteurs se rattachent d'une part à leur contexte intellectuel immédiat et, d'autre part, au contexte intellectuel du siècle d'Otton, le XII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>2</sup> Voir: R. SORABJI. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Ainsi, la question essentielle de ce chapitre est de voir comment une éventuelle conception patristique de l'émotion a pu être modifiée, ou pas, au XIIe siècle, siècle considéré comme un siècle de renaissance culturelle. Les auteurs traitant de philosophie et de théologie relisent les auteurs anciens, notamment patristiques, d'un point de vue différent qui met la nature et l'homme au centre des préoccupations<sup>3</sup>. De fait, la problématique de la relation entre l'homme et ses émotions bénéficie d'un intérêt renouvelé. Il faudra alors se demander comment les penseurs qu'Otton de Freising a pu fréquenter lors de son séjour à Paris ont conçu l'émotion et comment ils se distinguent de leurs prédécesseurs tardo-antiques. Cette question sera posée à propos de trois principaux courants philosophico-théologiques de la première moitié XIIe siècle: celui d'Abélard, celui des victorins représenté par Hugues de Saint-Victor et finalement celui des cisterciens représenté par Bernard de Clairvaux. Bien que ces auteurs ne soient que des personnalités parmi des groupes beaucoup plus larges, ils ont l'avantage de nous fournir un aperçu adéquat des tendances de la pensée du XIIe siècle. L'objectif est alors de parvenir à une définition de l'émotion au XIIe siècle qui peut ensuite nous permettre de comprendre le rôle de l'affectivité dans la *Chronique* d'Otton de Freising.

### 1.3.1 Augustin et les émotions chrétiennes

Augustin représente un excellent point d'ancrage pour comprendre comment l'émotion pouvait être perçue dans le monde de l'Antiquité tardive car, bien que née dans un foyer chrétien, il n'est pas chrétien de naissance; il passe par un long parcours philosophique avant de se convertir. Avant de devenir évêque à Hippone, il reçoit une formation romaine typique axée sur la rhétorique et effectue sa première « conversion » à la philosophie stoïcienne. Il fréquente ensuite le manichéisme avant de finalement se diriger vers le christianisme. Ainsi, il est

---

<sup>3</sup> M.D. CHENU, *Théologie au XIIe...*, op. cit., p. 37.

difficile de comprendre la pensée augustinienne sans la mettre en rapport avec la philosophie païenne, soit platonicienne ou stoïcienne. Il en va de même au sujet sa réflexion autour de ce qu'il nomme *passio*, *affectus* ou encore *perturbatio*.

Chez Augustin, ces trois termes dérivent du mot grec *pathos*. En effet Augustin dit :

Il y a deux opinions chez les philosophes sur les mouvements de l'âme appelés par les Grecs *pathè*, par certains des nôtres comme Cicéron, *perturbationes*; par d'autres *affectiones* ou *affectus*, par d'autres encore comme Apulée, *passiones*, ce qui exprime mieux le terme grec<sup>4</sup>.

D'abord, remarquons qu'Augustin définit ces termes par l'idée de mouvement de l'âme, ce qui recoupe la définition générale de l'émotion qui a été proposée au début de ce chapitre. Ensuite, il utilise trois mots différents pour exprimer ce qui nous semble être une même idée, soit la traduction du mot grec *pathè* en latin. Quelles sont les nuances de chacun de ces mots?

Commençons par le mot « *perturbatio* ». Chez les stoïciens, les mouvements de l'âme que sont les émotions sont néfastes en ce qu'ils troublent l'esprit de l'homme sage. Ces mouvements sont donc, pour utiliser le terme qu'Augustin attribue à Cicéron, des *perturbationes*, des perturbations de l'esprit. Il faut alors comprendre que l'objectif d'un philosophe stoïcien est de vivre selon la véritable vertu qu'est l'*apatheia*, soit l'impassibilité de l'âme. Cet état en est un où l'esprit est libre de toute perturbation, ce qui le rend apte à utiliser la raison sans le moindre « obstacle ». En effet, pour Cicéron tous les mots référant à l'émotion ont une connotation péjorative car ils troublent l'âme et entraînent le désordre :

Donc, quand l'accusateur dira qu'une action a été faite sous le coup de l'*emportement*, il devra, par la forme et le fond du discours, souligner cette *impulsion*, cet *ébranlement*, si je puis dire, cet *affect* et montrer toute la

---

<sup>4</sup> AUGUSTIN, CD, 9, 4 : *Duae sunt sententiae philosophorum de his animi motibus, quae Graeci pathè, nostri autem quidam, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam vero, sicut iste [Apuleius], de Graeco expressius passionem vocant.*

force de l'amour, toute la *perturbation* de l'âme qu'entraîne la colère ou toute autre cause sous l'effet de laquelle, d'après lui, l'accusé a agi ainsi<sup>5</sup>.

Dans cette vision des émotions, celles-ci sont perçues de manière négative en ce qu'elles sont des mouvements désordonnés et impétueux de l'âme, opposés à la raison et, comme Cicéron le dit ailleurs<sup>6</sup>, incompatibles avec la tranquillité de la pensée et de la vie rationnelle, soit l'objectif de l'homme sage.

Augustin est en désaccord avec cette conception de l'émotion. En effet, en reprenant l'anecdote du stoïcien qui, dans une tempête, dit ne pas ressentir la peur malgré la pâleur de son visage, il affirme que ce philosophe s'attache plus aux mots qu'aux choses en ne considérant pas cette pâleur comme une émotion<sup>7</sup>. Sans le dire explicitement, Augustin fait référence ici à la théorie de la pré-passion (*pro-passio*) présente chez les philosophes antiques. La pré-passion, qui est aussi connue sous le nom de premier mouvement, est un mouvement de l'âme préalable à la véritable émotion. Chez les stoïciens, ce premier mouvement est innocent et n'est pas considéré comme une émotion, du moins tant que la raison n'y a pas consenti<sup>8</sup>. Ainsi, selon la théorie stoïcienne, le philosophe dans la tempête n'aurait pas vécu l'émotion de la peur car il n'aurait pas consenti à cette pré-passion qu'annonce la pâleur. L'évêque d'Hippone considère au contraire ce premier mouvement comme étant un stade initial de l'émotion plutôt que comme un état précédant l'émotion. Ce stade initial est la conséquence du péché originel, idée sur laquelle je reviendrai un peu plus loin. Pour le moment, comprenons qu'Augustin est en désaccord avec l'idée que le premier mouvement ne soit pas considéré comme une émotion, en raison du fait qu'il empêche de reconnaître ce mouvement comme une conséquence du péché originel. Pour Augustin donc, l'émotion est un mouvement de l'âme qui

---

<sup>5</sup> CICÉRON, *De l'Invention*, G. ACHARD (ed. et trad.), Paris, Belles Lettres, 2003, II.19 : *Ergo accusator, cum impulsione aliquid fatum esse dicet, illum impetum et quandam commotionem animi affectionemque verbis et sentiis amplificare debet et ostendere, quanta vis sit amoris, quanta animi pertrubatio ex iracundia fiat aut ex aliqua causa earum, qua impulsus aliquem id fecisse dicet.*

<sup>6</sup> CICÉRON, *Tusculanes*, G. FOHLEN (ed.) et J. HUMBERT (trad.), Paris, Belle Lettres, 1960, IV, 15.34.

<sup>7</sup> AUGUSTIN, *CD*, 9.4.

<sup>8</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, *op.cit.*, p. 172.

inclut le premier mouvement, la pré-passion. L'idée d'*apatheia*, qui sous-tend d'être impassible, est peut être souhaitable en ce qu'elle vise à vivre sans perturbation dans l'âme, mais n'est pas possible dans cette vie car l'homme porte en lui l'infirmité de sa condition mortelle, soit d'être doté d'émotions. Augustin dit alors que si l'*apatheia* doit rendre l'âme incapable d'éprouver le moindre affect, ce serait pire que tous les vices car celui qui s'imagine vivre sans péché ne se verrait pas exempt de péché, mais privé de pardon car il vivrait dans le vice, sous-entendu, de l'orgueil<sup>9</sup>.

Ce qui se rapproche le plus de l'état d'*apatheia* chez Augustin est l'état de béatitude, qui n'est pas non plus accessible à l'homme mortel. Cependant, cet état ne peut être considéré comme étant impassible puisque, comme dit Augustin, même si la béatitude parfaite ne connaît ni la crainte ni la tristesse, qui oserait affirmer sans s'écarter de la vérité que l'amour et la joie en seront bannis?<sup>10</sup> Ainsi, comme le dit l'historien David Bell<sup>11</sup>, Augustin pousse à l'extrême l'*apatheia* stoïcienne en la rendant totalement impassible, en faisant d'elle une vie dépourvue d'émotions, une vie sans affectivité, donc impossible sur terre.

Même si elle est inatteignable dans la vie terrestre, Augustin considère toute de même la béatitude souhaitable en ce qu'elle vise à vivre sans *perturbationes*. Comme chez Cicéron, le terme *perturbatio* désigne chez Augustin un mouvement de l'âme contraire à la raison. Ces mouvements peuvent survenir chez l'homme en raison de sa stupidité ou de sa misère (*stultitia vel miseria*) liée à sa condition de mortel<sup>12</sup>. Contrairement aux stoïciens qui s'en tiennent à cette définition de l'émotion, Augustin conçoit la possibilité d'attribuer une valeur positive aux émotions, de les faire participer au salut de l'homme. Dans ce cas, il n'est plus

---

<sup>9</sup> AUGUSTIN, CD, 14.9.4 : *Porro si apatheia illa dicenda est, cum animum contingere omnino non potest ullus affectus, quis hunc stuporem non omnibus vitiis judicet esse pejorem?*

<sup>10</sup> AUGUSTIN, CD, 14.6.

<sup>11</sup> D.N. BELL, « Apatheia : the convergence of Byzantine and Cistercian spirituality », *Cîteaux*, 38 (1987), p. 141-163.

<sup>12</sup> AUGUSTIN, CD, 8.17.



question de *perturbationes*, nécessairement néfastes, mais plutôt de *passiones* qui peuvent être soit négatives, soit positives.

L'idée que les émotions peuvent avoir une valeur salvatrice provient du fait qu'il est possible de soumettre les mouvements de l'âme à la volonté. En fait, Augustin dit que la volonté est en tous les mouvements de l'âme, ou plutôt tous les mouvements ne sont rien d'autre que des volontés<sup>13</sup>. Il explique que la volonté de l'homme est attirée ou rebutée selon la diversité des objets qu'elle recherche ou qu'elle fuit et se transforme ainsi en différentes émotions, négatives ou positives. Cette conception de l'émotion en lien avec la volonté provient de la conception platonicienne de l'âme. L'idée est donc que l'émotion qui émane de la partie inférieure de l'âme – le premier mouvement – doit être dirigée par la volonté et la raison situées dans la partie supérieure<sup>14</sup>. Cette direction doit être bonne en ce qu'elle doit être orientée selon la charité, soit l'amour de Dieu et non selon l'amour de soi. Il n'y a donc pas d'émotions qui soient mauvaises en soi puisqu'elles sont des expressions diverses de l'amour humain : si l'amour est bon (dirigé vers Dieu), l'affectivité et la volonté sont bonnes également; si l'amour est mauvais (dirigé vers l'homme), c'est le contraire et l'émotion devient une perturbation. Ainsi, la bonne volonté est l'œuvre de Dieu, puisque c'est par elle que l'homme a été créé. Mais la première mauvaise volonté de l'homme – le péché originel – est moins une œuvre de Dieu qu'un défaut par lequel l'homme, abandonnant l'œuvre de Dieu, déchoit vers ses propres œuvres qui de ce fait sont mauvaises, étant selon l'homme et non selon Dieu<sup>15</sup>. On n'en vient pas à l'acte mauvais sans qu'une volonté mauvaise ne l'ait précédé. Que peut être alors le commencement de la mauvaise volonté sinon l'orgueil, premier d'entre tous les péchés?

Pour résumer le tout, Augustin dit :

---

<sup>13</sup> AUGUSTIN, *CD*, 14.6: *uoluntas est quippe in omnibus [motibus]; immo omnes nihil aliud quam uoluntates sunt.*

<sup>14</sup> AUGUSTIN, *CD*, 5.11.

<sup>15</sup> AUGUSTIN, *CD*, 14.11.

« l'Écriture assujettit à Dieu l'esprit pour qu'il le dirige et lui prête appui, et à l'esprit elle soumet les passions pour les modérer, les tenir en bride et les changer en auxiliaires de la justice. J'ajoute que dans notre doctrine on ne demande pas tant à l'âme pieuse si elle se met en colère que pourquoi elle s'y met; on ne lui demande pas si elle est triste, mais le sujet de sa tristesse, ni si elle craint mais ce qu'elle craint. S'irriter contre le pécheur pour le corriger, s'attrister avec celui qui souffre pour le soulager, s'effrayer à la vue d'un homme en péril pour l'empêcher de périr, je ne vois pas ce que la saine considération peut trouver là à critiquer. »<sup>16</sup>

Ainsi, l'émotion chez Augustin est complémentaire à la raison à partir du moment où le premier mouvement de l'âme est dirigé par la volonté vers un bon objet, soit selon l'amour de Dieu. D'où le fait que l'*apatheia* stoïcienne, selon l'idée que s'en fait Augustin, bien que souhaitable dans une prochaine vie, n'est pas possible dans le monde puisqu'elle empêcherait la présence d'émotions potentiellement salvatrices. Augustin dit que si l'*apatheia* est un état où l'on n'a ni crainte ni peine, il faut l'exclure de cette vie car elle empêche de vivre selon Dieu.<sup>17</sup>

Dans le cas d'émotions dirigées vers un mauvais objet, vers l'amour de soi, on parle de péchés, de perturbation de l'âme. On l'a vu, pour Augustin le stade initial de l'émotion, le premier mouvement, est la conséquence du péché originel<sup>18</sup>. En effet, puisque le péché d'Adam a été de désobéir à son seigneur Dieu, la conséquence en a été la désobéissance de l'affectivité chez l'homme<sup>19</sup>. Les misères de l'homme, incluant ses émotions en tant que premiers mouvements, sont alors une révolte de l'homme contre lui-même, tel Adam révolté contre Dieu. Tous les péchés sont alors des désobéissances de la nature envers notre volonté : les

---

<sup>16</sup> AUGUSTIN, CD, 9.5: *Deo quippe illa ipsam mentem subicit regendam et iuuandam menti que passiones ita moderandas atque frenandas, ut in usum iustitiae conuertantur. Denique in disciplina nostra non tam quaeritur utrum pius animus irascatur, sed quare irascatur; nec utrum sit tristis, sed unde sit tristis; nec utrum timeat, sed quid timeat. Irasci enim peccanti ut corrigatur, contristari pro adflicto ut liberetur, timere periclitanti ne pereat nescio utrum quisquam sana consideratione reprehendat.*

<sup>17</sup> AUGUSTIN, CD, 14.9: *si autem apatheia illa est, ubi nec metus ullus exterret nec angit dolor, auersanda est in hac uita, si recte, hoc est secundum deum, uiuere uolumus.*

<sup>18</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, op.cit. p. 157.

<sup>19</sup> AUGUSTIN, CD, 14.15.

émotions sont une réaction de l'âme aux désobéissances de la chair et elles se déclinent soit en opposition soit en approbation à ces désobéissances.

En somme, les émotions telles que perçues par Augustin sont des mouvements naturels de l'âme ayant une forte dimension morale. Même si ceux-ci sont influencés par la foi, ils sont actualisés dans la partie émotionnelle de l'âme qui requiert un contrôle continu en raison de sa faiblesse constitutive liée au péché originel. Les vertus principales telles qu'énoncées par saint Paul (foi, espérance et charité, I Co. 13, 13) sont des dispositions de la partie supérieure et rationnelle de l'âme, qui contrôlent les émotions émanant de la partie inférieure de l'âme. Les sensations liées à ces vertus sont différentes des mouvements émotionnels qui sont appelés *affectus*, en raison de leur localisation dans l'âme et de leur causalité qui inclut l'influence divine<sup>20</sup>. Ainsi, ces vertus principales ne sont pas des émotions en tant que telles car elles se trouvent dans la partie supérieure de l'âme, mais elles peuvent tout de même orienter les mouvements affectifs par leur lien avec la volonté et la raison.

Avant de conclure sur Augustin, il faut définir ce qu'est une vertu chez lui. La vertu est un principe de vie morale qui, dans sa conception chrétienne, sert à réguler les relations de l'homme à la fois avec Dieu et avec ses semblables. La vertu s'oppose au vice en ce qu'elle est, par la rédemption du Christ et la grâce divine, orientée vers le bien, vers Dieu. De l'autre côté, le vice, orienté vers le mal, vers l'homme, est la situation de l'homme antérieure à la conversion vertueuse, présidée par la charité révélée par la grâce de Dieu. La charité, en tant que vertu principale dans la vie du chrétien (I Co. 13), doit orienter les autres vertus dans leurs opérations. Augustin distingue alors la vertu *in habitu* et la vertu *in opere*<sup>21</sup>; la première étant la vertu en tant que telle et la seconde étant l'acte vertueux. Il sous-entend par là des actions qui elles-mêmes sous-tendent des émotions, des *affectus*. C'est pour cette raison que l'évêque d'Hippone dit à un endroit que les vertus sont

<sup>20</sup> A. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, op.cit. p. 167.

<sup>21</sup> A. MICHEL. « Vertu », dans *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1946, t. XV, col. 2746 ; Aug. *De bono conjugali*, J. ZYCHA (ed.), Vienne, 1900, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 41, chap. 21, p. 219.

des *habitus* et à un autre qu'il considère la charité comme un mouvement de l'âme<sup>22</sup>. Ainsi, la charité peut être une disposition dans l'âme et être un acte vertueux et ordonné qui se décline en émotions, telles l'amour (*amor*) de Dieu et la haine (*odio*) du péché. Les vices et les vertus peuvent donc être à la fois des *habitus* et des mouvements de l'âme en tant qu'actes.

Le système psychologique d'Augustin se révèle être très complexe car chaque terme exprimant une émotion peut être à la fois négatif ou positif, mouvement de l'âme et disposition de l'âme. Dans le cadre de cette recherche, il faut garder en tête qu'Augustin soumet les mouvements de l'âme à la volonté afin de dissoudre l'involontaire chez l'homme. Ainsi, les hommes sont responsables de bien orienter leurs émotions afin de leur conférer un potentiel salvateur. Cette direction que la volonté donne aux mouvements de l'âme doit être orientée selon la vertu qu'est la charité en tant qu'*habitus* afin qu'ils soient de bons *affectus*. Si ces mouvements ne sont pas orientés vers la vertu, ce sont des péchés, des *perturbationes* de l'âme. Cependant, la volonté ne jouit pas réellement du libre arbitre lorsque l'homme vit dans le vice<sup>23</sup>. À ce moment, la volonté n'a pas la liberté de pouvoir bien orienter les émotions. Elles n'ont alors pas d'autre choix que de faire le mal. Mais puisque les chrétiens, en oppositions aux païens, ont accès à la vérité qu'est la révélation divine, ils sont en mesure de résister aux perturbations irrationnelles – car viciées – de l'âme par la vertu conférée par la grâce de Dieu.

### 1.3.2 Grégoire le Grand et l'émotion dans la pensée monastique

Grégoire le Grand reprend le système psychologique d'Augustin pour élaborer un parcours émotionnel de progression spirituelle. Il opère alors une

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, col. 2749 ; AUGUSTIN. *De doctrina christiana*, J. MARTIN (ed.), Corpus Christianorum Series Latina 32, Turnhout, Brepols, 1962, III, chap. 10, ligne 32.

<sup>23</sup> AUGUSTIN, *CD*, 14.11.

certaine forme de synthèse entre la conception augustinienne de l'émotion et l'idée que s'en faisaient les Pères grecs de l'Église.

Comme chez Augustin, les émotions chez Grégoire peuvent être à la fois négatives et positives selon leur orientation. Cependant, elles fonctionnent dans un système différent de celui de l'évêque d'Hippone. Le cadre unitaire augustinien qui permet une liaison structurelle entre les bonnes et les mauvaises émotions devient plus malléable chez Grégoire : son discours sur l'affectivité se concentre sur des émotions particulières, envisagées chaque fois comme bonnes ou mauvaises<sup>24</sup>. Sa pensée sur l'affectivité est imprégnée à la fois par son expérience à Byzance où il prit contact avec la pensée chrétienne orientale et par son expérience monastique au Mont-Cassin, où il vécut avant de devenir pape en 590. C'est au cours de son pontificat qu'il composa plusieurs écrits dans lesquels il développa une spiritualité complexe permettant aux fidèles de se rapprocher de Dieu en des temps troubles, pendant lesquels Lombards, Romains et Byzantins se battaient pour le contrôle de la péninsule italienne.

Dans un contexte de progression spirituelle, il est essentiel de connaître et de reconnaître quelles émotions affectent l'âme afin de bien les diriger. Comme Augustin, Grégoire conçoit que la chute d'Adam a rendu l'homme corruptible, donc passible d'avoir des passions viciées<sup>25</sup>. Ces émotions-passions, qui sont donc aussi des vices, sont naturelles à l'homme en raison de sa condition mortelle. C'est à partir de ce constat que Grégoire élabore le septénaire des péchés capitaux composé, en ordre d'importance, par l'orgueil, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise et la luxure<sup>26</sup>. En cela, il s'inspire d'un moine d'origine

---

<sup>24</sup> S. VECCHIO, « Passions de l'âme et péchés capitaux : les ambiguïtés de la culture médiévale » dans C. FLUELER et M. ROHDE (ed.), *Laster im Mittelalter – Vices in the Middle Ages*, Berlin/New York, de Gruyter, 2009, p. 51.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>26</sup> GRÉGOIRE LE GRAND. *Moralia in Job*, M. ADRIAEN (ed.), Corpus Christianorum Series Latina 143B, Turnout, Brepols, 1979-1985, XXXI, 45, p. 339-343. Désormais abrégé MIJ.



orientale, Jean Cassien, qui, lui-même inspiré par son maître Évagre le Pontique, transmet à l'Occident l'idée des péchés capitaux<sup>27</sup>.

Chez Cassien, l'homme n'est pas vicié naturellement. Il l'est à partir de la conception qui nécessite l'acte sexuel, conséquence de la chute d'Adam<sup>28</sup>. Ainsi, par exemple, la chair du Christ n'est pas corrompue puisque sa conception fut immaculée. Donc la nature de l'homme n'est pas mauvaise, elle est infectée par des émotions perturbatrices qui causent le péché. L'homme doit vivre en ascèse afin de limiter l'action des émotions qui troublent l'âme, de manière à désinfecter le corps et assécher les mauvaises humeurs même si les mauvaises pensées peuvent toujours survenir<sup>29</sup>. Ainsi, le péché est involontaire chez Cassien car l'homme n'a pas le pouvoir de rejeter le mal dont il est infecté depuis la chute. Comme on ne peut pas se défaire d'une maladie par la seule volonté, on ne peut pas simplement vouloir la santé de la vertu. L'ascèse est donc nécessaire car la vertu a été implantée dans chaque homme par Dieu; ce combat héroïque et individuel du moine est mené jusqu'à une forme d'*apatheia*, la pureté du cœur<sup>30</sup>.

Tandis que Cassien sépare la partie charnelle (viciée) et spirituelle (vertueuse) de l'existence et de l'expérience, Grégoire les unit en une synthèse. Pour lui, les tentations charnelles (les suggestions), et même les péchés, peuvent restaurer l'humilité de l'âme et ainsi devenir des prospérités spirituelles qui augmentent l'humilité, fortifient la charité et élèvent l'homme à la contemplation.

Grégoire reprend l'attention accordée aux émotions peccamineuses comme pathologies de l'âme causées par le péché originel chez Cassien pour la placer dans un cadre augustinien<sup>31</sup>. Ce qui rapproche Grégoire d'Augustin par rapport à Cassien est l'intention : chez ce dernier, le péché est involontaire et doit être réprimé tandis que pour Grégoire, le péché est délibéré par le consentement que l'on donne au

<sup>27</sup> C. CASAGRANDE et S. VECCHIO, *Histoire des péchés capitaux...*, op. cit., p. 9.

<sup>28</sup> C. STRAW, « Gregory, Cassian and the Cardinal Vices », dans R. Newhauser (éd.), *In the Garden of Evil – Vices in the Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institut for Medieval Studies, 2005, p. 36.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>30</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, op. cit. p. 147.

<sup>31</sup> S. VECCHIO, « passions de l'âme... », art. cit., p. 49.

premier mouvement de l'âme, à la suggestion. De l'autre côté, en accord avec Cassien, il dit qu'avec la chute, le diable entre à l'intérieur du cœur de l'homme et cause des péchés involontaires reliés au plaisir charnel; donc l'homme est vulnérable aux suggestions diaboliques<sup>32</sup>. Cependant, l'homme est responsable de discerner ces mauvais mouvements de l'âme et de s'en servir pour progresser vers Dieu.

Pour Grégoire, les mauvais mouvements de l'âme doivent être examinés pour connaître la maladie, ou l'émotion perturbatrice, liée à ce mouvement afin d'appliquer une pratique ascétique nécessaire à la guérison. L'importance de reconnaître si un premier mouvement est un péché est alors primordiale. Augustin dit qu'une réaction émotionnelle mal orientée devient un péché lorsqu'elle est volontairement contrôlable. Un vrai péché est alors un consentement à une inclination viciée, qu'elle soit un acte conscient du consentement ou un échec à réprimer une mauvaise pensée, tandis que chez Grégoire, un mouvement de l'âme mal dirigé devient immédiatement un péché<sup>33</sup>. Mais ces péchés ne sont pas nécessairement fatals, d'où l'importance de bien identifier les mouvements de l'âme, les émotions, et de les utiliser à des fins vertueuses. Comme chez Augustin, c'est la fin qui détermine la capacité à racheter des mouvements de l'âme considérés comme des péchés. Cependant, contrairement à Augustin, les péchés capitaux ne peuvent tout simplement pas être bien orientés par la volonté car ils sont des péchés dès leur suggestion, dès leur premier mouvement. Il est tout de même possible de les racheter grâce à la dialectique de la componction.

La componction est, de manière générale, un concept ascétique lié à la douleur du repentir face au péché<sup>34</sup>. Cette « ascèse intérieure »<sup>35</sup> est une relation dialectique entre deux opposés affectifs : la peur et l'amour. La peur est une émotion essentielle chez Grégoire car elle permet de ramener le chrétien à la raison.

---

<sup>32</sup> C. STRAW, « Gregory, Cassian... », *art. cit.*, p. 53.

<sup>33</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, *op. cit.* p. 173.

<sup>34</sup> P. NAGY, *Le don des larmes...*, *op. cit.*, p. 425-430.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 110.

Elle est la base fondamentale de la conversion personnelle qu'est la componction car troublé par les tribulations, le chrétien apprend à s'élever 'au-dessus des vicissitudes du monde pour devenir stable en Dieu<sup>36</sup>. L'idée est donc que par la vertu de la *discretio*, le discernement, le chrétien est apte à percevoir la source du mal qui l'afflige, l'adversité. Alors le fidèle est saisi de peur du châtiment et du jugement de Dieu et commence ainsi la progression spirituelle : la componction de peur incite à la confession et à la pénitence. Cette pénitence se fait dans la peur et la douleur. Mais ces émotions sont positives puisqu'elles sont infligées par l'esprit intérieur qui dirige le sujet dans une progression intérieure; le jugement qu'il porte sur lui-même est porté par lui-même et non pas par un tiers extérieur<sup>37</sup>. Ainsi, la componction exacerbe l'orgueil et l'amour des plaisirs qui ont mené le pécheur au péché et le brûlent intérieurement. Brisé par l'adversité, sa vie est alors disloquée et le conflit éclate entre l'impulsion du péché et la raison. La raison doit vaincre pour libérer l'homme et guérir son identité divisée, restaurer la discipline afin d'assurer sa progression spirituelle, selon la volonté de Dieu. La raison bat l'impulsion grâce à la pénitence qui est la condition de la conversion<sup>38</sup>.

La peur à la base de cette première étape de la componction doit être mise en relation avec son opposé, l'amour, deuxième étape de la componction. La purification de la pénitence entraîne un relâchement émotionnel qui est sublimement plaisant. La peur et la douleur se transforment alors en joie et en amour. Contrairement aux pénitences physiques qui ne font que torturer, la componction restaure en affligeant<sup>39</sup>. Cela provient du fait qu'avec la pénitence, le chrétien se rapproche de Dieu et se réconcilie avec Lui, à condition que la componction soit sincère. Une fois effectué le sacrifice de la componction de peur, le pécheur est purifié de ses péchés et peut passer au second sacrifice, la componction d'amour. Celle-ci est un renoncement au monde, l'union

<sup>36</sup> GREGOIRE LE GRAND. *MIJ*, V. 16.33, CCSL 43, p. 241.

<sup>37</sup> C. STRAW. *Gregory the Great – The perfection in imperfection*, Berkeley-Los Angeles-London, Université of California Press, 1988, p. 216 ; GREG. *MIJ*, XXV, 7.13, CCL 143A, p. 1238.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 218.



contemplative avec Dieu. Le succès de cette union est proportionnel à la force de la pénitence et au rejet de soi : « Plus on connaît ce que l'on doit craindre, plus Dieu nous donne quelque chose à aimer »<sup>40</sup>.

Dans l'union contemplative, l'amour devient éminemment rationnel car il devient connaissance, connaissance qui transforme la vie car elle confère la justesse et le contrôle de soi. Après avoir été élevé intérieurement dans la contemplation, le chrétien se débat encore plus passionnément pour se conformer aux règles divines. Selon l'intensité de la contemplation, la capacité à discerner les mauvais mouvements de l'âme est plus forte chez le chrétien car il a une meilleure connaissance des règles de la vérité qu'il a observées dans la contemplation. C'est ainsi que le cycle recommence : par cette sévérité accrue, il tombe dans la *reverberatio*, le refoulement de l'âme<sup>41</sup>. Celle-ci consiste en ce que la connaissance de la perfection force immédiatement l'homme à reconnaître son imperfection et à retomber dans la terreur du Jugement. Même si l'idéal est d'arriver à la tranquillité et à la stabilité de l'âme, la pratique de la contemplation n'est pas stable : la *reverberatio* est inévitable. L'âme ne peut rester longtemps en contemplation en raison de sa propre faiblesse, alors le cycle recommence. Cependant, malgré le fait que la *reverberatio* puisse être considérée comme un échec dû à la faiblesse humaine, elle est tout de même un succès car elle perfectionne l'humilité du chrétien en revigorant le cycle de componction.

En somme, chez Grégoire, l'homme est naturellement dans le vice et ses émotions peuvent être des péchés dès leur premier mouvement. Il doit alors discerner ces mauvais mouvements pour s'en servir dans sa progression spirituelle.

---

<sup>40</sup> GREGOIRE LE GRAND. *MIJ.* XXII, 20.48, CCLS 143A, p. 1127-1228.

<sup>41</sup> C. STRAW, *Gregory...*, *op. cit.*, p. 227-228 et C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand – Culture et expérience chrétiennes*, Paris, Études augustiniennes, 1977, p. 90; GREGOIRE LE GRAND, *Homeliae in Hiezechielem prophetam*, M. ADRIAEN (ed.), Corpus Christianorum Series Latina 142, Turnout, Brepols, 1971, 2.2.12 : *Et aliquando quidem uincit et reluctantes tenebras suae caecitatis exsuperat, ut de incircumscripito lumine quiddam furtim et tenuiter attingat, sed tamen ad semtipsam protinus rewerberata rewertitur atque ab ea luce, ad quam respirando transit, ad suae caecitatis tenebras suspirando redit.*

Les émotions mal dirigées sont des péchés qui entraînent l'homme vers le bas, mais lorsque l'on est conscient de cela, il est possible d'utiliser cette dégradation à des fins d'humilité. L'important chez Grégoire est d'être conscient de ses péchés, tandis que chez Augustin, les mauvaises émotions ne sont pas nécessairement des péchés dès le départ, l'important étant de les orienter selon la volonté pour qu'elles deviennent vertueuses. La joie de la contemplation est cependant fragile. Les pensées tumultueuses se renforcent dans l'esprit, et par la *discretio*, la différence entre la vie réelle et l'idéal chrétien est bien mieux perçue qu'avant l'expérience spirituelle de componction d'amour. La conscience de l'échec, la *reverberatio*, permet de recommencer la pénitence et d'approfondir la conscience de l'humilité et la grâce, de diriger le chrétien vers la vertu par une meilleure compréhension des mouvements de l'âme.

Le progrès spirituel chez Grégoire est comme un tout dialectique, composé de moments d'opposition et de complémentarité. L'opposition peur-amour opère de manière dialectique en ce que chacun mène à l'autre : la hauteur de l'amour dépend de la profondeur de la peur; la qualité du discernement de la peur dépend de l'intensité de la contemplation d'amour. Finalement, cette opposition est intégrée de telle manière qu'on ne puisse pas aimer sans peur, ni avoir peur sans amour. Les vies actives et contemplatives dépendent de ce modèle basé sur l'idée augustinienne que les mouvements de l'âme, ou les émotions, ne sont pas unidirectionnels mais multidirectionnels et polysémiques. De plus, elles sont le mode d'action des vices et des vertus. Par exemple : l'humilité *in opere*, telle que nous la voyons chez Grégoire, est la peur du péché et l'amour de Dieu. Ces actions affectives à la fois proviennent de et renforcent l'humilité *in habitu*, suivant la distinction établie un peu plus haut lorsqu'il était question d'Augustin.

Augustin et Grégoire sont probablement les deux auteurs les plus importants pour le développement de la tradition occidentale latine de la conception de



l'affectivité. Bien qu'Augustin demeure une source d'information appréciée des auteurs du haut Moyen Âge, sa conception des émotions est comprise dans son application grégorienne. En effet, les auteurs traitant des vices et des vertus en aval de Grégoire le Grand ne considèrent pas les émotions dans leur aspect psychologique comme le faisait Augustin, mais plutôt dans leur aspect moral. L'emphase est alors plutôt mise sur la qualité de l'émotion, si elle est dirigée vers le vice ou la vertu, plutôt que sur sa provenance et on se demande quelle est son influence sur le processus salutaire. On se demande moins *pourquoi* telle émotion est viciée, que *si* elle est viciée et comment il est possible d'agir pour remédier au péché lié à une émotion considérée perturbatrice pour l'âme.

Il faut aussi se rappeler qu'au haut Moyen Âge, les écrits sont essentiellement le fait d'auteurs monastiques qui ont avant tout à cœur le salut des moines. Puisque Grégoire et Cassien sont probablement les références principales de la littérature monastique, cette période a ainsi conservé une vision grégorienne de l'émotion, plus liée au progrès spirituel qu'à la compréhension anthropologique et psychologique. Cela change au XIIe siècle, notamment grâce à des auteurs qui, bien qu'ayant encore un visage monastique, vivent et enseignent dans un contexte culturel qui est bien différent de celui du haut Moyen Âge.

### 1.3.3 La réflexion sur l'affectivité au XIIe siècle

Le XIIe siècle est considéré comme un siècle de renaissance, un siècle au cours duquel on assiste à un phénomène de revitalisation des savoirs qui, bien que n'ayant pas disparus pendant le haut Moyen Âge, se voient réinvestis à des fins de systématisation. La pensée morale n'y échappe pas et avec elle la réflexion sur les émotions. Il en a été question dans le premier chapitre mais il peut être utile de rappeler ici qu'au début du XIIe siècle, par la relecture du *Timée* de Platon et du *De divisione naturae* de Scot Érigène, l'homme médiéval découvre l'unité de

l'univers<sup>42</sup>. Dieu a créé le monde comme un tout, comme un être vivant unique et harmonieux dont la totalité pénètre chacune de ses parties. Cela entraîne alors un élan de curiosité afin de chercher les causes de l'univers. Au-delà des phénomènes naturels, il y a l'homme. L'homme fait partie de la nature, donc la vie morale de l'homme est un cas particulier de la vie de l'univers. Ainsi au XIIe siècle, les chrétiens portent un intérêt au monde qui dépasse le symbolisme et tentent alors de comprendre les causes de l'homme et, en lien avec le propos tenu ici, de la vie sensible de celui-ci.

Dans cette optique, il s'opère un renouveau de la réflexion logique et une confrontation méthodique de différentes opinions reçues dans un désir de composer des corps de savoirs rigoureusement organisés. Ainsi, à propos de la théologie du péché – qui concerne directement les premiers mouvements de l'âme – le développement de la logique permet de réfléchir à la question de savoir si le premier mouvement est un péché lorsqu'il est joint à la conséquence d'un acte potentiellement peccamineux<sup>43</sup>. Cette question relève de la discussion autour de l'intention morale, telle que nous allons le voir dans ce qui suit. Elle est importante afin de comprendre comment Otton peut émettre un jugement moral, généralement implicite, sur des personnages historiques car bien souvent il lie la qualité de l'émotion en cause à la conséquence de l'acte du protagoniste.

Ensuite, on voit au XIIe siècle un intérêt renouvelé pour la psychologie morale<sup>44</sup>. Bien que les auteurs du haut Moyen Âge n'aient pas totalement écarté la réflexion psychologique pour se concentrer sur la valeur des actions considérées soit comme des vices soit comme des vertus, les auteurs du XIIe siècle donnent quand même une plus grande importance aux intentions sous-tendant les actions humaines pour juger les attitudes aux apparences vicieuses ou vertueuses. En effet, à partir de Grégoire le Grand qui met de l'avant la préoccupation du sort des âmes,

---

<sup>42</sup> M.D. CHENU, *La théologie au XIIe...*, op. cit., p. 22

<sup>43</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, op. cit., p. 205

<sup>44</sup> I. P. BEJCZY, « Introduction », dans R. NEWHAUSER and I. P. BEJCZY (ed.), *Virtue and Ethics in the Twelfth century*, Leiden, Brill, 2005, p. 1-2

se développe l'idée d'un jugement de l'âme, subi après la mort<sup>45</sup>. Ce n'est cependant qu'au XIIe siècle qu'un théologien comme Abélard intègre l'examen de l'âme parmi les préoccupations légitimes de la pensée savante. Cet emphase neuf sur l'intention et la motivation provient donc d'une renaissance de la psychologie morale augustinienne : la volonté comme siège de la moralité et la bonne volonté – qui est la soumission à Dieu par charité – comme condition de la vertu. On l'a vu, le système unitaire de l'affectivité chez Augustin, qui sert à comprendre l'origine psychologique des émotions, est laissé de côté au haut Moyen Âge au profit de la vision de Grégoire le Grand qui met plus l'emphase sur la valeur morale des actions en tant que telles. Même si Grégoire peut être considéré comme un fin psychologue et qu'il a repris en grande partie le cadre augustinien des émotions, son influence est moins psychologique que morale dans le sens où il s'attardait moins à la cause des émotions qu'à leur sens. Au XIIe siècle, la réflexion sur la théologie du péché et sur la culpabilité nécessite une investigation plus en profondeur de la psychologie humaine pour aller au delà de la seule valeur morale de l'affectivité : il s'agit d'en trouver les causes et les ressorts. L'intention prend alors une grande importance lorsque vient le temps de porter un jugement moral. Ainsi, il faut prendre en considération le fait qu'Otton de Freising a probablement une idée systémique du fonctionnement psycho-moral des vices et des vertus par le fait qu'il a fréquenté le milieu des écoles parisiennes au moment où cette réflexion s'y déploie. Le rôle de la morale dans sa structure narrative a nécessairement à voir avec celle-ci.

Finalement, avec le renouveau monastique qui est à la base de la renaissance du XIIe siècle, l'intérêt pour la spiritualité est lui aussi renouvelé. Puisque l'union avec Dieu se fait avant tout par l'affectivité, il est dès lors important de savoir comment orienter les émotions afin de progresser dans la vertu et de se rapprocher de Dieu. Lorsque vient le temps de comprendre dans leur profondeur mystique les textes bibliques, c'est par l'affect plus encore que par l'intellect qu'il semble

---

<sup>45</sup> J. BASCHET, *La civilisation féodale, op. cit.*, p. 368-369.

possible d'y parvenir. La condition de cette compréhension est une expérience affective par laquelle le chrétien se conforme à Dieu plutôt qu'à sa propre raison<sup>46</sup>. Puisque Otton est membre de l'ordre cistercien, c'est à partir de ces considérations qu'il sera possible de dégager la manière dont il envisage l'impact que peut avoir son histoire sur la progression spirituelle de ses lecteurs.

#### 1.3.4 Affectivité et éthique

Abélard est un personnage incontournable de l'histoire de la culture médiévale en raison de la profondeur de sa pensée dans le contexte de la première moitié du XIIe siècle. Né au Palet en Bretagne vers 1080, Abélard se lance très jeune dans la philosophie. Ses maîtres principaux sont Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon, maîtres dont il réfute très vite la pensée. Fort de ses succès oratoires, Abélard jouit d'un grand prestige jusqu'à sa première condamnation pour hétérodoxie en 1123. Il continue d'attirer l'attention pour ses propos théologiques audacieux, au point que Bernard de Clairvaux intervient personnellement pour le faire condamner. Il est aussi un personnage incontournable par le fait qu'il est fort peu probable qu'on puisse faire des études à Paris dans les années 1130 sans entendre parler de lui. Peut-être Otton de Freising n'a pas exactement suivi la morale de l'intention d'Abélard, mais nous devons tout de même la comprendre car il ne pouvait sûrement pas l'ignorer.

Bien que la morale de l'intention n'ait pas eu une si grande postérité, elle conserve le mérite de bien exprimer les débats entourant le péché dans la première moitié du XIIe siècle. Avant de s'attaquer à Abélard, regardons la position défendue par ses maîtres Guillaume de Champeaux et Anselme de Laon.

L'historien Robert Blomme dit que l'école d'Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux ne présente pas de définition morale du péché et que ceux-ci

---

<sup>46</sup> U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung Bernhards von Clairvaux*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980, p. 212

s'occupent plutôt de sa nature ontologique, de sa source première<sup>47</sup>. Anselme s'intéresse avant tout à la provenance du péché en lien avec le premier mouvement de l'âme, qu'il appelle aussi suggestion, qui réfère à la pré-passion. Comme la majorité des auteurs chrétiens qui traitent du péché, le *magister* de Laon conçoit ce premier mouvement, la suggestion, comme une conséquence du péché originel et non pas un péché en tant que tel. Celle-ci, puisque désordonnée, peut mener involontairement à la délectation immédiate d'une mauvaise suggestion. Si cette délectation est combattue par la volonté, donc s'il n'y a pas de consentement, elle demeure un péché mais le péché n'est que véniel. C'est seulement s'il y a consentement que le péché devient mortel<sup>48</sup>. Dans la même veine, Guillaume de Champeaux dit que les péchés capitaux comme la luxure et l'avarice ne sont pas des péchés dès qu'ils apparaissent. Si la raison leur résiste, ils demeurent des pré-passions; si elle y consent, ils deviennent des émotions viciées<sup>49</sup>. Chez Guillaume, le péché est défini comme quelque chose qui, objectivement, ne procède pas de la foi : il est une violation de la charité. La qualification morale d'un acte dépend de l'intention qui préside son exécution<sup>50</sup>. Un acte bon, accompli en le croyant mauvais est donc considéré comme un péché. De l'autre côté, une mauvaise action suivie d'une réparation n'entraîne pas la perte de la charité, donc demeure un péché véniel encore à l'état de racine. C'est le consentement qui développe le péché et qui ensuite fait perdre la charité garante de la vertu.

Anselme et Guillaume rejoignent Grégoire le Grand en considérant que les mouvements sensibles désordonnés, les péchés véniels, sont utiles pour le progrès spirituel car ils permettent l'humiliation du chrétien tout en renforçant l'emprise de la volonté qui doit résister à ces mouvements<sup>51</sup>. Tout se joue dans le libre arbitre : si

---

<sup>47</sup> R. BLOMME. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1958, p. 9

<sup>48</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, *op. cit.*, p. 179.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>50</sup> C. GIRAUD, *Per verba magistri - Anselme de Laon et son école au XIII<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols, 2010, p. 304.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 324.



la volonté est inefficace à résister, elle n'a pas de force salvatrice; si elle est conforme à la charité, elle l'est.

Abélard se distingue d'Anselme et de Guillaume en ce qu'il ne donne pas à la délectation involontaire le titre de péché véniel. Cependant, le péché survient dès qu'il y a consentement à un acte qui va à l'encontre des normes divines, même s'il n'y a pas d'intention d'agir<sup>52</sup>. En ce sens, Abélard s'en tient à Augustin sans « interférence » de Grégoire le Grand. Cependant, il ajoute une distinction qui n'est pas faite par l'évêque d'Hippone. Dans son *Éthique*, Abélard sépare l'intention (consentement) de la volonté (désir)<sup>53</sup>. La différence entre la volonté et l'intention consiste en ce que la volonté relève toujours de la charité, tandis que l'intention, ou le consentement, peut survenir malgré notre volonté, donc être contraire à la charité. Par rapport aux émotions, le mouvement de l'âme sensible qui cherche à trouver un objet désirable (consentement) n'implique pas nécessairement l'acte sensuel du désir de Dieu (volonté/charité). Donc, on peut consentir au péché, mais on ne peut pas avoir la volonté du péché. Selon Abélard, la moralité se décide dans le rapport du sujet à son acte. Une bonne morale consiste donc en ce que le sujet connaisse l'intention de son acte et dans l'usage qu'il fait de cette connaissance. Ainsi, si l'intention d'un acte est bonne, cela ne justifie pas nécessairement que l'acte soit bon car il faut aussi avoir la connaissance de la justesse de cette action. Cette connaissance de la justesse d'une action se trouve dans le principe de charité. La charité ne signifie pas seulement d'agir conformément à l'amour de Dieu, mais aussi d'avoir compris la volonté de Dieu pour que l'on ne puisse plus être accusé d'agir à partir d'une intention erronée<sup>54</sup>. Dans le cadre de la charité, qui

<sup>52</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, op. cit., p. 181.

<sup>53</sup> PIERRE ABÉLARD, *Scito te ipsum*, R. M. ILGNER (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 190, 2001, I, 9 : *Vt denique pateat in talibus ipsam quoque uoluntatem uel desiderium faciendi, quod non licet, nequaquam dici peccatum, set ipsum potius, ut diximus, consensum.*

<sup>54</sup> M. PERKAMS, « Intention et charité, Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard », dans J. JOLIVET et H. HABRIAS (ed.), *Pierre Abélard : Colloque international de Nantes, Conférence internationale "Pierre Abélard"*, 2001, Université de Nantes, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 370 ; PIERRE ABÉLARD, *Scito te ipsum*, op. cit., I, 37.

est le sommet de la vertu, un être prend la décision de faire une action vertueuse selon son libre arbitre, soit l'équilibre entre la raison et la volonté. La volonté étant nécessairement bonne car un homme qui ne vit pas selon la charité ne fait que consentir à une mauvaise action sans avoir recours au libre arbitre, faisant qu'une décision est prise hors du contrôle de la volonté<sup>55</sup>.

Malgré le fait qu'Abélard ne traite pas directement de l'émotion ici, sa réflexion au sujet du péché peut s'y appliquer. Chez lui, comme chez Anselme et Guillaume, le vice se retrouve en puissance dans l'homme en raison de la chute d'Adam, tout comme la vertu l'est aussi en raison de la grâce de Dieu. Cependant, tandis que l'école laonnaise dit que le péché survient dès l'émergence d'une suggestion vicieuse, Abélard dit que le vice ne devient péché que par le consentement. Un premier mouvement - la racine de l'émotion - même mauvais, peut susciter une bonne émotion s'il est permis par la volonté, nécessairement bonne, mais suscite une mauvaise émotion, un péché, s'il n'y a qu'un consentement. Ainsi, une émotion ne peut être vertueuse sans l'accord de la volonté qu'Abélard distingue du simple consentement.

Abélard se situe donc dans la lignée d'Augustin en ce qu'il donne toute l'importance à la volonté dans l'élaboration, ou non, d'un péché, tandis qu'Anselme et Guillaume sont plus du côté de Grégoire en ce qu'ils conçoivent le péché comme émergeant dès la suggestion, ne laissant à la volonté que l'option de racheter le péché. Cette réflexion est très importante pour tout ce qui touche l'affectivité au XIIe siècle car c'est toute la pensée d'Augustin sur la volonté qui est revalorisée dans la réflexion autour du péché. De plus, dès qu'il est question de péché, il est aussi question de morale. Et comme l'affectivité médiévale est pensée en fonction de critères moraux, il est très important de connaître la direction des mouvements de l'âme que sont les émotions, afin de savoir s'ils conduisent au vice ou à la vertu. C'est dans ce cadre qu'Abélard distingue volonté et consentement - distinction qu'Augustin ne fait pas - afin de distinguer le consentement au

---

<sup>55</sup> PERKAMS, « Intention et charité... », *art. cit.*, p. 365-366.

mouvement qui mène au vice, et la volonté qui permet de diriger ce même mouvement vers la vertu. Cependant cette distinction ne sera pas suivie par la majorité des auteurs du XII<sup>e</sup> siècle qui traitent du péché. En effet, la majorité considère que ce qui est contrôlable relève de la volonté, peu importe si il y a ou non du plaisir et de la bonté dans le consentement<sup>56</sup>. Cependant, chez Bernard de Clairvaux et Hugues de Saint-Victor, la volonté équivaut généralement au consentement et les émotions sont des vices si la volonté est menée par elles, des vertus si la volonté les contrôle<sup>57</sup>.

### 1.3.5 L'*affectus* chez Hugues de Saint-Victor

Hugues de Saint-Victor (1096-1141) est un chanoine d'origine germanique qui a développé une importante réflexion théologique. La notion d'*affectus* occupe une place importante dans celle-ci et il est plus que probable qu'elle ait influencé directement Otton de Freising. Par rapport à l'éthique, l'historien Ineke Van't Spijker considère que Hugues n'a pas de théorie cohérente de l'éthique car chez lui, la relation entre l'homme et la vertu serait connectée à la délicate question de la grâce divine, située dans l'ambiguïté suprême : l'*affectus*<sup>58</sup>. La vertu est ambiguë chez Hugues car elle peut être à la fois *habitus mentis* et *affectus mentis*, comme nous l'avons vu au tout début de ce chapitre chez Augustin.

« La vertu n'est rien d'autre qu'un affect de l'esprit ordonnée selon la raison. De tels affects sont dits être très nombreux dépendamment des inclinations de l'esprit, et ceux-ci ont une seule racine et origine : la volonté. La volonté, dans son mouvement de désir ou de rejet, forme des affects différents qui reçoivent des noms spécifiques selon leur type d'affection, qui, tous, participent de la seule volonté<sup>59</sup> ».

<sup>56</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, op. cit., p. 208

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 197

<sup>58</sup> I. VAN'T SPIJKER. « Hugh of Saint Victor's Virtue : Ambivalence and Gratuity », dans R. NEWHAUSER et I. P. BEJCZY (ed.), *Virtue and Ethics in the Twelfth century*, Leiden, Brill, 2005, p. 77.

<sup>59</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis christianae fidei*, Patrologia latina CLXXVI, 1.6.17, 273B.

Lorsqu'il est question de la vertu en tant qu'*habitus*, Hugues la définit comme suit : « la vertu est l'intégrité de l'âme rationnelle, le vice est sa corruption »<sup>60</sup>. À partir du moment où l'âme est intègre rationnellement, elle est apte à agir selon la volonté divine, donc selon la charité, possible grâce à la connaissance de la vérité révélée par Dieu. Selon Hugues, les païens ne pouvaient donc pas bien agir moralement puisqu'ils ne pouvaient vivre selon la charité sans la connaissance de la vérité. Pour les chrétiens, chez qui le vice est tout de même présent en raison de la condition humaine, le péché survient lorsqu'il y a consentement au vice, ce qui entraîne de mauvaises émotions et c'est par la *circumspectio* qu'il est possible de les distinguer. En regardant les tendances du premier mouvement de l'âme et de la volonté, la *circumspectio* permet d'observer quelle est la véritable intention et de savoir si elle contient un péché et ainsi ne pas mener vers le vice<sup>61</sup>. La *circumspectio* d'Hugues est différente de la *discretio* de Grégoire le Grand en ce qu'elle doit aussi prendre en compte d'où viennent les mouvements du cœur : de Dieu, du Diable ou de la chair? Ce sont les trois sources des suggestions, dont l'origine n'est pas toujours évidente, il faut donc y porter attention afin de bien discerner si les émotions et les suggestions sont viciées ou non<sup>62</sup>. En cela Hugues associe ce que nous avons vu chez Augustin et Grégoire : il reprend la psychologie augustinienne en se questionnant sur l'origine des suggestions, ou premiers mouvements, et la place dans un cadre de progression spirituelle où le chrétien doit reconnaître la qualité de ces mouvements afin de savoir s'ils sont peccamineux ou non. De plus, chez Hugues l'*affectus* a le même lien intrinsèque à la volonté que chez Augustin. En plus de couvrir un aspect émotionnel, l'*affectus* de Hugues est fondamental pour la pensée réflexive car la qualité de la réflexion (*cogitatio*) dépend de l'*affectus* qui est à sa racine. Ainsi, un *affectus* corrompu produit des

<sup>60</sup> HUGO, *De sacramentis christianae fidei*, op. cit., 2.14.5, 560B.

<sup>61</sup> I. VAN'T SPIJKER. « *Ad commovendos affectus*, Exegesis and the affects in Hugh of Saint-Victor », dans R. BERNDT (ed.), *Bibel und Exegese in Sankt Victor zu Paris*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009, p. 228.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 230.

pensées corrompues. Les pensées ne doivent donc pas être jugées selon leur propos, mais selon l'émotion qu'elles produisent. La *circumspectio* sert à ce que la volonté n'autorise pas de mauvais mouvements de l'âme, donc de mauvaises pensées<sup>63</sup>. La condition pour remédier à la misère humaine consiste alors à harmoniser les pensées et l'*affectus* afin que les émotions soient positives, donc salutaires. On retrouvera cette idée d'harmonisation entre la pensée et l'affectivité chez Otton de Freising.

### 1.3.6 Émotion et dévotion chez Bernard de Clairvaux

La réflexion psychologique de Bernard de Clairvaux (1090-1153) sur l'affectivité est beaucoup plus riche lorsque l'on considère la dévotion. Probablement le membre le plus éminent de l'ordre de Cîteaux, Bernard a notamment écrit, à partir des années 1130 et ce jusqu'à sa mort, des *Sermons sur le Cantique des Cantiques* dans lesquels il explique que l'expérience affective est le médium pour comprendre les textes bibliques et elle est la source de l'assurance de la foi. L'expérience mystique est le fait des sens spirituels, mais elle peut être accompagnée d'émotions telles la joie et l'excitation (*elatio*)<sup>64</sup>. En effet, la progression spirituelle vers Jérusalem ne se fait pas sur Terre mais dans le Ciel, elle ne se fait donc pas à pied, mais par la progression de l'*affectus*. La notion d'*affectus* chez Bernard recouvre de manière générale celle de Hugues, elle peut être à la fois un mouvement de l'âme et se référer à l'état affectif d'un homme. Cette notion est très importante car la relation d'amour de l'âme avec Dieu ne se décline pas en mots, mais en émotions, donc elle se déploie par l'*affectus*. Cependant, les émotions peuvent se comprendre en mots. Comme dit Bernard : l'instruction rend

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>64</sup> S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval...*, *op. cit.*, p. 299.



intelligent, l'*affectus* rend sage<sup>65</sup>; les mots permettent de comprendre les émotions et les émotions de comprendre Dieu. Ainsi, par exemple, il y a la connaissance de Dieu et la crainte de Dieu, seule la crainte de Dieu permet de se rapprocher de lui et d'y goûter. Il y a donc deux contemplations : dans l'intellect et dans l'*affectus*, la seconde prédomine<sup>66</sup>. L'union avec Dieu est donc affective en ce qu'elle est une union d'amour et de dévotion qui s'opère dans le cœur. C'est en elle que se réalise l'*unitas spiritus* : l'accord total de la volonté de l'homme avec celle de Dieu<sup>67</sup>. Cette union peut aussi être considérée comme une *apatheia* cistercienne, comme le fait remarquer David Bell<sup>68</sup>. En effet, l'*apatheia* est conçue comme la *puritas cordis* de Cassien, elle s'identifie avec la charité, qui elle-même, lorsque considérée comme mouvement de l'âme, est l'accord total avec la volonté divine. À ce moment, la reddition de l'esprit humain est totale envers l'Esprit Saint. Ainsi, tandis que les émotions étaient généralement associées au désordre chez les auteurs classiques, Bernard dit que par la grâce divine, l'affectivité peut être ordonnée de manière à créer la vertu<sup>69</sup> pour ainsi mener à une unité spirituelle avec le divin. Cela aussi est une idée fort importante dans la vision qu'a Otton de l'affectivité et du processus historique.

On retrouve aussi ces idées chez les Victorins. En effet, les discussions menées par Hugues de Saint-Victor sur l'*affectus* sont liées de près à son contexte immédiat : celui de lecture et d'exégèse dans une communauté canoniale<sup>70</sup>. En lisant, par exemple, les Psaumes, il faut porter une attention particulière (*circumspectio*) aux mots pour saisir quelles émotions ceux-ci servent en excitant le cœur vers un état affectif précis. La compréhension et l'*affectus* fonctionnent de

<sup>65</sup> BERNARD DE CLAIRVAUX. *Sermones super Cantica canticorum*, dans *Bernardi opera*, J. LECLERCQ, C.H. TALBOT et H.M. ROCHAIS (ed.), col. Sources chrétiennes, Paris, Cerf, 1957-1958, 23,14, p. 147 : *Instructio doctos reddit, affectio sapientes*. Désormais abrégé SSCC.

<sup>66</sup> U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung...*, op. cit., p. 141-142 ; BER. SSCC, 23, 14, p. 147.

<sup>67</sup> J. CHÂTILLON, « *Cor et cordis affectus* », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. II, col. 2293.

<sup>68</sup> D. BELL, « *Apatheia...* », art. cit., p. 148.

<sup>69</sup> U. KÖPF, *Religiöse Erfahrung...*, op. cit., p. 140.

<sup>70</sup> I. VAN'T SPIJKER, « *ad commovendos affectus...* », art. cit., p. 234.

manière dialectique : lorsque le lecteur a l'émotion représentée par les mots, il aura une meilleure compréhension de la force de ces mêmes mots par le biais de l'affectivité reliée à ceux-ci. Cette compréhension permet alors le renforcement de l'*affectus* en tant qu'état d'âme pour une meilleure dévotion. C'est exactement le même modèle que ce que nous venons de voir chez Saint Bernard.

L'émotion est donc essentielle dans l'acte de dévotion et dans l'exégèse des Évangiles car c'est par elle seule qu'il est possible de comprendre véritablement Dieu, donc de comprendre ce que veulent transmettre les Écritures, ce qui fait progresser le chrétien vers Dieu. Ceci est fondamental pour comprendre l'impact que peut avoir le recours aux émotions dans la rhétorique d'Otton de Freising. Puisque Otton est proche de ces deux auteurs importants tant en termes temporels qu'en termes intellectuels, il est très probable que celui-ci considère de cette manière le rôle des émotions dans la lecture et, surtout, dans l'histoire.

## Chapitre 1.4 Les émotions dans la *Chronica sive Historia duabus civitatibus*.

Maintenant que nous avons passé en revue ce que les principales références d'Otton de Freising disent de l'affectivité, qu'est-il possible de dire à ce sujet chez Otton lui-même? Comme on l'a vu, l'évêque de Freising n'élabore pas explicitement la question. Il faut donc faire une analyse minutieuse du vocabulaire qu'il utilise et, à l'aide de ce qu'on a trouvé chez les auteurs abordés, construire un système opératoire des émotions applicable à la *Chronique*.

En considérant l'émotion comme un phénomène affectif transitoire, il y a deux éléments sémantiques qui font en sorte qu'une expression ou un mot peut être considéré comme une émotion : le mouvement et le déroulement intérieur de ce mouvement dans l'âme. Ainsi, deux mots neutres utilisés par Otton ont ce contenu sémantique :

Tableau 1 - Mots d'émotion neutres

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Affectus/afficere</i>	Affect, être affecté/affecter	19
<i>motus</i>	Mouvement (de l'âme), être mu	16

### 1.4.1 *Affectus/afficere*

Le substantif *affectus*, bien que très présent chez les cisterciens<sup>1</sup>, n'a qu'une seule occurrence dans la *Chronique*. J'analyserai son contexte d'utilisation dans le prochain chapitre. Toutes les autres occurrences sont donc des adjectifs verbaux (5 occurrences) ou des verbes conjugués (13 occurrences). Dans la grande majorité des cas, le mot *affectus/afficere* signifie être affecté psychologiquement (14 fois) et quelques autres fois (5) être affecté physiquement. Ce mot se rattache à l'émotion

---

<sup>1</sup> Voir D. BOQUET, *L'ordre de l'affect... op. cit.*

selon son contexte d'utilisation. Par exemple, on peut être affecté par le dégoût (*taedio affectus*<sup>2</sup>), par la plus grande injure (*iniuriosissime affectis*<sup>3</sup>) ou encore par des souffrances (*doloribus affectus*<sup>4</sup>). Ainsi, dans le premier cas, le fait d'être affecté par le dégoût sous-tend un mouvement dans l'âme qui peut, ou doit, conduire à une autre émotion, tel le mépris du monde. Dans le deuxième cas, être affecté par une grande injure peut conduire à la colère, ou encore à la tristesse; finalement, être affecté par des souffrances peut susciter un sentiment de peur ou même stimuler une vertu telle l'humilité.

Dans chacun de ces cas, il s'agit d'une action de base, comme le fait d'injurier quelqu'un, qui, une fois liée à l'adjectif verbal *affectus* devient une émotion car l'action est comprise dans un mouvement menant à une autre émotion ou encore à un état affectif qui peut aussi être un vice ou une vertu. Bien souvent aussi, le mot lié à *affectus* est ajouté par Otton aux phrases qu'il reprend d'Orose<sup>5</sup>.

Pour bien comprendre l'*affectus* d'Otton, nous devons nous référer à la manière dont il est utilisé dans la règle de saint Benoît. En effet, puisque cette règle est le texte fondamental du monachisme médiéval occidental, il devait être récité par tous les moines. La façon dont les mots sont utilisés dans la règle correspond souvent à l'utilisation qu'en font les auteurs monastiques. Par exemple, à propos de la prière, il est dit : *Et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis diuinae gratiae protendatur*<sup>6</sup>, *affectus* renvoie à un affect, à une sensation suscitée par une prière courte et pure. Le moine est affecté par l'inspiration de la grâce divine, ce qui, dans un mouvement, lui permet d'étendre l'expérience de cette sensation au départ limitée dans le temps. Bien que l'idée

<sup>2</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 22, p. 91 et VII, 31, p. 359.

<sup>3</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 36, p. 109.

<sup>4</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 36, p. 260.

<sup>5</sup> Par exemple : OTTON., *CHRON.*, II, 36, p. 109 : *spretisque ac iniuriosissime affectis Romanorum legatis*. vs. OROSE, *HCP*, IV, 14 : *Legatos Romanorum ad se missos iniuriosissime etiam a conspectu suo abstinuit*.

<sup>6</sup> SAINT BENOÎT DE NURSIE, *Regula*, A. DE VOGÜÉ (ed.), Sources chrétiennes 181-186, Paris, Cerf, 20.4.



d'*affectus* ne soit pas nécessairement une émotion, elle demeure tout de même un phénomène affectif, un phénomène de l'âme, le plus souvent transitoire. Bien que le corps puisse lui aussi être *ad-fectus*, le contenu sémantique semble toujours renvoyer à une affection de l'âme, l'affection n'est jamais seulement physique. Cette idée se comprend mieux au XIIe siècle, lorsque, comme on l'a vu, le lien entre les phénomènes du corps et ceux de l'âme se renforce. Cela est bien exprimé lorsque Otton affirme que des sensations physiques doivent être interprétées spirituellement plutôt que charnellement<sup>7</sup>. Ainsi, l'*affectus*, en tant que participe d'*afficere*, peut être à la fois charnel et spirituel, il peut être une émotion transitoire ou un état d'âme, mais c'est avant tout une expérience. L'*affectus* est une forme de pensée liée aux émotions qui ne fait jamais abstraction de la foi et qui ne s'éloigne jamais de l'exercice de la foi.<sup>8</sup>

#### 1.4.2 Motus

Le terme le plus utilisé pour exprimer l'émotion chez Otton de Freising est celui de mouvement, *motus*. Dans bien des cas, ce mot est jumelé à un état affectif, que ce soit un péché ou une vertu, et sert à attribuer une connotation de mouvement à un terme affectif pour en faire une émotion. Ainsi, par exemple, il est possible d'être mu par la miséricorde (*misericordia motus*<sup>9</sup>). Prise seule, la miséricorde n'est pas une émotion en tant que telle; elle est une vertu. Cependant, lorsqu'il lui est associé un mot de mouvement, tel *motus*, la vertu devient une émotion car elle est à la fois un phénomène transitoire qui mène à une action et un phénomène affectif.

*Motus* en tant qu'émotion est souvent déterminé par l'origine du mouvement, comme dans l'exemple « être mu par la miséricorde ». Cependant, il peut aussi qualifier un mouvement émotionnel non défini vers un but défini. Par

---

<sup>7</sup> OTTON., *CHRON.*, VIII, 33, p. 451 : *sensus eorum refici et affici dicit, spiritaliter hoc potius quam carnaliter accipiendum videtur*

<sup>8</sup> J. LECLERCQ, *Désir des lettres...*, op. cit., p. 203.

<sup>9</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 25, p. 96; IV, 19, p. 209 et VII, 26, p. 351.



exemple, « être mu à la pénitence » (*ad penitentiam motus*<sup>10</sup>). Dans ce cas-ci, la pénitence doit être considérée comme l'objectif du mouvement émotionnel; la pénitence n'est pas un état affectif en soi mais le mouvement vers la pénitence doit être considéré comme une émotion car il allie à la fois l'affectivité et l'idée de transition. Ainsi, la conjonction du mot *motus* avec un mot lié à un phénomène spirituel, que ce soit un vice, une vertu ou même la pénitence, permet de déceler s'il s'agit d'un mot d'émotion.

#### 1.4.3 La qualité de l'amour

Comme nous l'avons vu avec Augustin et Hugues de Saint-Victor, la qualité de l'amour est fondamentale afin d'accorder un sens aux mouvements de l'âme. De la sorte, si telle émotion est vécue dans le sens de l'amour de Dieu, elle est nécessairement positive; si elle l'est dans le sens de l'amour du monde, elle est négative. Dans la *Chronique*, deux mots correspondent directement au terme « amour » en tant qu'émotion :

Tableau 2 – Mots d'amour

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Amor/amare</i>	Amour/aimer	48 (36/12)
<i>Dilectio/Diligere</i>	Amour/aimer	27 (5/22)

Je laisse de côté le terme *caritas* car bien qu'on le traduise parfois par « amour », il est avant tout une vertu et il mérite une attention particulière qui fera l'objet d'un prochain paragraphe.

Nous voyons donc que le substantif *amor* est très utilisé (36 fois) comparativement au substantif *dilectio* (5 fois); d'un autre côté, le verbe *amare* (12 occurrences) est moins utilisé que *diligere* (22 occurrences). Dans le cas des

<sup>10</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 19, p. 209.

substantifs, on peut remarquer que les cinq fois où Otton utilise *dilectio*, ce l'est dans une situation d'amour positif, soit l'amour des anges<sup>11</sup> ou l'amour lié à une opération de la foi<sup>12</sup>. Ainsi, ce terme est utilisé avec une certaine modération puisqu'il semble être essentiellement positif et exclusivement lié à la spiritualité tandis que *amor* peut être un amour charnel et/ou spirituel et être positif et/ou négatif. Cependant, la forme verbale *diligere* recoupe l'utilisation que fait Otton des termes *amor* et *amare*; soit des utilisations à la fois charnelles et spirituelles, positives et négatives. Cette utilisation indifférenciée de *diligere* et *amare* rejoint le propos d'Augustin qui ne voit pas de différence entre les deux termes<sup>13</sup>. Ainsi, chez Otton, avoir de la dilection pour le monde (*mundum diligimus*<sup>14</sup>) est tout aussi négatif qu'avoir de l'amour pour un vice (*amorem luxuriosa*<sup>15</sup>). La qualité, ou encore la direction, de l'amour est alors essentielle afin d'accorder une valeur à une émotion. Par exemple : la colère exprimée par amour de Dieu est positive tandis que la colère suscitée par l'amour de richesses matérielles est négative.

#### 1.4.4 Distribution des termes affectifs

Afin d'établir un classement des termes affectifs, je me suis basé sur la généalogie que fait Augustin des émotions, en lien avec la qualité de l'amour. Augustin dit : « la volonté droite est un amour bon, et la volonté perverse, un amour mauvais. L'amour aspirant à posséder ce qu'il aime, c'est le désir; quand il le possède et en jouit, c'est la joie; quand il fuit ce qui lui répugne, c'est la crainte; s'il l'éprouve malgré lui, c'est la tristesse »<sup>16</sup>. Bien que cette généalogie ne soit pas présente explicitement chez Otton de Freising, elle demeure néanmoins très utile

<sup>11</sup> OTTON., *CHRON.*, VIII, 30, 443.

<sup>12</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, prol., 180; VI, prol., 261 et VIII, 29, 441.

<sup>13</sup> AUGUSTIN, *CD*, 14, VII.

<sup>14</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 25, p. 98.

<sup>15</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 28, p. 220.

<sup>16</sup> AUGUSTIN, *CD*, XIV.7 : *Recta itaque uoluntas est bonus amor et uoluntas peruersa malus amor. Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eo que fruens laetitia; fugiens quod ei aduersatur, timor est, id que si acciderit sentiens tristitia est.*

afin de classer les termes affectifs selon des catégories qui correspondent aux standards médiévaux. De plus, ce schéma généalogique est, comme nous allons le voir, tout à fait applicable à la *Chronique*.

Tableau 3 – Désir (*cupiditas* - ce que l'on désire)

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Cruentare/crudeliter /crudelitas</i>	Cruauté, être cruel	26 (8/10/8)
<i>Contemptus/contempnere</i>	Mépris	23 (14/9)
<i>Odio/odire</i>	Haine	17 (13/4)
<i>Inhumanus, inmanitate</i>	Inhumain, monstrueux	15 (4/11)
<i>Zelus</i>	Zèle	15
<i>Superbia</i>	Orgueil	13
<i>Cupio</i>	Désirer	13
<i>Elatus</i>	Excité, élevé à	12
<i>Voluptas</i>	Désirs	11
<i>Perfidia</i>	Perfidie	11
<i>Ira</i>	Colère	11
<i>Furore</i>	Fureur	11
<i>Libido</i>	Désir (charnel)	9
<i>Clamor/clamare</i>	Clameur, Déclamer	8 (4/4)
<i>Invidia</i>	Envie	7
<i>Inflammatas</i>	Enflammé, gonflé de	7
<i>Avariciae</i>	Avarice	6
<i>Contumacia</i>	Arrogance	5
<i>Indignatio</i>	Indignation	4
<i>Luxuria</i>	luxure	3
<i>Emulatio</i>	Désir d'égaliser, de rivaliser	2

Ces mots relèvent d'un registre complètement négatif car ils sont liés à la cupidité. Comme on l'a vu chez Hugues de Saint-Victor, la cupidité est un amour désordonné, donc néfaste. Ainsi, l'essentiel des péchés capitaux s'y retrouve. Cependant, comme nous allons le voir au cours de la seconde partie de ce mémoire, ces mots ne sont pas toujours négatifs, cela dépend de la qualité et de la direction de l'amour à laquelle ils sont liés. Quelques uns de ces mots sont des états plutôt que



des émotions en tant que telles. Je les conserve tout de même puisqu'ils découlent d'émotions et font partie du réseau sémantique d'un état affectif. Par exemple, être cruel (26 occurrences) ou être monstrueux (15 occurrences) peut être considéré comme un état qui découle d'une émotion telle la colère ou la haine. Ces deux états affectifs sont des mots régulièrement utilisés par Otton, surtout en raison des histoires païennes souvent considérées d'un mauvais œil par l'auteur. Par ailleurs, le mépris (*contemptus*) et la haine (*odio*) sont des termes tout aussi présents dans la *Chronique* avec respectivement 23 et 17 occurrences. Sans surprise, l'orgueil (13 occurrences), en tant que reine des péchés, est le péché capital le plus souvent cité. On remarque aussi l'absence du terme *gula*, gloutonnerie, seul péché capital à ne pas être explicitement cité. Finalement, la luxure est un mot peu utilisé avec seulement trois occurrences.

J'ai décidé de placer le champ lexical de la colère dans ce groupe bien qu'il aurait aussi pu être placé sous la tristesse (*tristitia*), soit ce que l'on éprouve malgré nous. Selon Grégoire le Grand, la colère est la fille de l'envie et la mère de la tristesse<sup>17</sup>. Ainsi, il est jugé ici que la colère est plutôt liée à l'envie, et même à l'avarice, qu'à la tristesse car c'est une émotion qui, bien qu'entraînant parfois le trouble de l'âme, agit en fonction d'un objectif, soit, d'une certaine manière, d'un désir. Dans la *Chronique* par exemple, la colère est souvent associée au désir de vengeance, tel le cas de l'empereur carolingien Lothaire. Qualifié de très pieux par Otton<sup>18</sup>, Lothaire est aux prises avec le duc de Bénévent Adelchis qui se rebelle par plusieurs fois contre l'autorité impériale et réussit à prendre l'empereur au piège en le poussant à négocier un accord contre sa volonté. Le pape absout ensuite Lothaire de son vœu et en entendant ce dénouement de situation, Adelchis prend peur et s'enfuit pour éviter la colère impériale.<sup>19</sup> Dans ce cas, la colère n'est pas un trouble

<sup>17</sup> GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia in Job*, op. cit., V, XLV.78, p. 275-277.

<sup>18</sup> OTTON, *CHRON.*, VI, 4, p. 266: *Imperator, ut erat piissimus, cives in gratiam recepit.*

<sup>19</sup> OTTON, *CHRON.*, VI, 4, p. 266: *Proinde Adalgisus a senatu hostis ac tyrannus pronunciat, augustusque a pontifice auctoritate Dei ac beati Petri a sacramento, quod nolens et pro conservanda vita fecerat, absolvitur. Audiens haec Adalgisus ac timore percussus in Corsicam insulam fugit et sic iram principis declinavit.*

de l'âme lié à la *tristitia* mais un mouvement de l'âme lié à une volonté ou un désir de vengeance.

Ainsi, tous ces termes affectifs sont liés à une volonté désirante, souvent négative car d'abord liée à la cupidité. Selon la direction du mouvement de désir, une émotion ou un état affectif de ce groupe mène soit vers la joie, soit vers la tristesse.

Tableau 4 – Joie (*laetitia* – ce dont on jouit)

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Quietis/quiescere</i>	Quiétude, être tranquille	24 (11/13)
<i>Beatitudo</i>	Béatitude	21
<i>Gaudium</i>	Joie	20
<i>Placeo</i>	Plaire	12
<i>Exaltatio</i>	Exaltation	8
<i>Letus</i>	Joyeux	7
<i>Serenus</i>	Être serein	7
<i>Securus</i>	Être sans soucis	6
<i>Ludo</i>	Amusement	5
<i>Tripudio</i>	Bonheur	4
<i>Stupor/stupere</i>	Stupeur, exaltation de l'esprit	3 (1/2)

Dans à peu près toutes les situations où l'on retrouve ces mots, leur utilisation est positive. En effet, le bonheur en général semble être associé à un état affectif positif qui doit être considéré dans le réseau sémantique de la béatitude. En effet, la béatitude est un état final, lorsque le bon chrétien est uni à Dieu après avoir été jugé. Ainsi, on retrouve l'essentiel des occurrences de *beatitudo* dans le livre VIII de la *Chronique* lorsqu'il est question du Jugement dernier (19 sur 21). La quiétude, mot le plus utilisé de cette catégorie avec 24 occurrences, se retrouve pour sa part principalement dans les sept autres livres (22 sur 24). Ainsi, on peut penser que l'état de quiétude serait en quelque sorte le pendant terrestre de la béatitude, car comme on l'a vu avec Augustin et comme le corrobore l'utilisation qu'en fait Otton, la béatitude n'est pas accessible dans le monde, seulement au ciel.



Tous les autres mots sont généralement associés à des moments de paix et de joie, des moments où l'âme n'est pas troublée, comme lors d'une entrée impériale ou une élection papale. En effet, Otton a très rarement recours à l'un de ces mots pour décrire un état affectif lié à la jouissance d'un désir de cupidité. Ainsi, ces mots sont, de manière quasi-absolue, liés à un amour ordonné et à l'assouvissement d'un désir positif de façon à ce qu'ils entrent dans le réseau sémantique de la béatitude de l'âme.

Tableau 5 – Peur (*timor* – ce que l'on fuit)

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Fugere</i>	Fuite de peur	61
<i>Fugas</i>	Fuite spirituelle	28
<i>Flagitiosum</i>	Scandaleux, honteux	16
<i>Timor</i>	Peur	14
<i>Terrore</i>	Terreur	12
<i>Perculsus</i>	Choqué, troublé (par la peur)	12
<i>Taedium/taedere</i>	Dégoût/être dégoûté	9 (4/5)
<i>Metuere</i>	Craindre	9
<i>Territus</i>	Être terrifié	9
<i>Vereor</i>	Appréhender (crainte respectueuse)	8
<i>Abhorreo</i>	Éprouver de l'horreur	6
<i>Horrore</i>	Horreur	5
<i>Deterreere</i>	Détourner/effrayer	4
<i>Trepidus</i>	Agité par la crainte	3
<i>Pudere</i>	Avoir honte	2
<i>Anxius/anxietas</i>	Anxiété	2 (1/1)

En plus des mots inclus dans le réseau sémantique de la peur, j'ai intégré à ce groupe les mots liés à la honte et au dégoût. En effet, car comme nous allons le voir dans la seconde partie, la honte et le dégoût sont des états que le croyant doit fuir, autant que la peur. C'est aussi pour cette raison que j'ai placé le mot *fuga/fugere* dans ce tableau malgré le fait que la fuite soit plus une conséquence de la peur que la peur elle-même; souvent, l'utilisation du terme « fuite » sous-entend la peur sans qu'elle soit explicitement formulée. *Fuga/fugere* revient très souvent dans la

*Chronique* comme en témoigne ses 89 occurrences, le plus souvent lié à une peur physique, par exemple la fuite lors d'une bataille perdue, mais aussi lié à une fuite spirituelle comme lorsque le chrétien doit fuir les vicissitudes du monde afin de vivre en toute quiétude.

Comme toute émotion, la peur n'est pas nécessairement négative. Bien que l'espoir atténue la peur physique, qui est négative, la foi doit augmenter le sentiment de crainte de Dieu. L'apôtre Jean dit que la crainte n'est pas *caritas*<sup>20</sup>, qu'elle n'est pas positive; cependant Augustin explique que la crainte comme émotion présente dans le siècle peut être utile si elle est bien orientée tandis que la crainte comme disposition est exclue de la charité, elle est donc un vice. Augustin appelle « chaste crainte » la volonté, donc l'émotion, par laquelle le chrétien répugne au péché avec l'assurance tranquille de la charité.<sup>21</sup> Encore une fois, c'est la qualité de l'amour qui donne une valeur morale à la peur. Par exemple : l'amour de Dieu suscite la peur des péchés. Ainsi, les termes liés à la peur ont un sens ambigu car ils doivent mener à l'amour de Dieu lorsqu'ils agissent en tant que mouvement de l'âme, mais l'amour de Dieu doit toutefois atténuer la crainte en tant que disposition, qui elle mène nécessairement à la tristesse, au trouble de l'âme.

Tableau 6 – Tristesse (*tristitia* – ce que l'on éprouve malgré nous)

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Deceptus</i>	Être trompé	21
<i>Attritus</i>	Attrition	19
<i>Dolor</i>	Douleur, peine	16
<i>Perturbatio/perturbare</i>	Perturbation, trouble/troubler, perturber	12 (6/6)
<i>Commotus</i>	Ému, ébranlé	10
<i>Luctum/lugere</i>	Chagrin, peine, deuil	9
<i>Defatigatus/ Fatigatus</i>	Fatigué, découragé	9 (1/8)
<i>Turbatus/turbare</i>	Troublé, agité	9
<i>Lacrimabile/lacrimabiliter</i>	Larmoyant	8
<i>Tristia/tristis</i>	Chagrin	8
<i>Concuti</i>	Choqué	8

<sup>20</sup> Ep. Jean, IV.18.

<sup>21</sup> AUGUSTIN, CD, XIV, 9.5

<i>Contritus</i>	Contrition	7
<i>Tormentum</i>	Être tourmenté	7
<i>Fractus animo</i>	Âme brisée	7
<i>Molestia</i>	Désagréable	5
<i>Desperatus/desperare</i>	Être désespéré	5
<i>Flevit</i>	Pleurer	4
<i>Egre</i>	Aigre	4
<i>Insaniae</i>	Folie	4
<i>Consternatus</i>	Consterné	3
<i>Vesania</i>	Folie	3
<i>Inquietudine</i>	Trouble	2

Tandis que les mots d'émotion liés à la joie sont le plus souvent le résultat d'un amour ordonné à la charité, les mots liés à la tristesse sont au contraire plutôt liés à un amour désordonné; c'est la conséquence des émotions de cupidité. Le mot clé de cette classification est *perturbatio*. Comme on l'a vu au chapitre précédent, particulièrement avec Augustin, ce vocable a une connotation nécessairement péjorative car il est associé à un trouble, à un mouvement désordonné de l'âme. Donc, une perturbation va toujours à l'encontre de la volonté, elle est hors du contrôle de la raison qui doit s'accorder avec la volonté. Elle est pour cela foncièrement négative. L'idée de mouvement dans *perturbatio* n'est cependant pas toujours explicite car ce terme réfère plus à un état affectif qu'à une émotion en tant que telle. Nous voyons toutefois à d'autres occurrences que l'idée de mouvement de perturbation est exprimée très clairement. Par exemple lorsqu'Otton dit : « accomplir (une action) sans mouvement de perturbation » (*sine aliquo perturbationis motu peragere*<sup>22</sup>) ou encore « sans qu'ils puissent vaciller par une quelconque perturbation » (*ne ulla perturbatione vacillare valeant*<sup>23</sup>). Donc dans les deux cas, il y a l'idée de mouvement désordonné impliquée par le verbe. D'abord, *peragere* qui signifie de manière littérale « pousser/faire au travers » : on comprend alors qu'il n'est pas possible de faire ce mouvement direct en étant mu par des perturbations. C'est encore plus évident dans le second cas car *vacillare*

<sup>22</sup> OTTON., *CHRON.*, VIII, 34, p. 456.

<sup>23</sup> OTTON., *CHRON.*, VIII, 17, p. 415.

signifie un mouvement irrégulier. La plupart de ces mots sont donc à analyser en fonction d'une perturbation de l'âme. Cependant, Otton a parfois recours à ce type de vocables pour décrire une situation physique, telle la torture. Il faut cependant garder en tête qu'un trouble, même physique, a toujours une répercussion spirituelle car la quiétude de l'âme est aussi toujours liée à la quiétude du corps.

Cependant, il y a des mots liés à la tristesse qui ne sont pas aussi fondamentalement négatifs que ceux liés à la *perturbatio*. Ceux liés à l'attrition sont généralement positifs car ils mènent à la rédemption. En effet, les formes verbales *attritus* et *contritus* doivent être comprises en lien avec le processus de componction tel qu'on l'a vu chez Grégoire le Grand. Sans véritable passé patristique, les notions de contrition et d'attrition prennent un sens technique de regret des péchés seulement à partir du XII<sup>e</sup> siècle dans le cadre de réflexions sur la pénitence et le repentir<sup>24</sup>. Ainsi, dans l'exemple où Otton dit que Dieu afflige l'Église de tentations et de persécutions, c'est pour pouvoir mieux l'exalter ensuite<sup>25</sup>. Dans ce cas, on parle bel et bien d'un processus de pénitence car l'Église doit être humiliée avant d'être exaltée; nous verrons tout cela en détail dans un prochain chapitre. La vaste majorité des occurrences du terme *attritus* (19 fois) se rencontrent dans ce genre de contexte. Quant à *contritus* (7 fois), il est utilisé uniquement dans le cadre d'une exégèse sur une citation d'Isaïe<sup>26</sup>.

En somme, il y a deux formes de tristesse : une négative, qui recoupe le champ sémantique de *perturbatio* et une positive qui rejoint plutôt le champ de *attritus*. Dans les deux cas ce sont des troubles de l'âme, seulement, dans le premier, le dénouement est le vice et le second, la vertu.

---

<sup>24</sup> P. ADNÈS. « Pénitence », dans *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1995, t. XII, col. 971-972.

<sup>25</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, prol., p. 180. : *Cum ergo Dominus multis temptationibus ac persecutionibus attritam vellet exaltare ecclesiam, personam potissimum, per quam id habilis facere posset, elegit.*

<sup>26</sup> Is. 21.9 : *cecidit, cecidit Babylon, et omnia sculptilia deorum eius contrita sunt.*



Tableau 7 – Les vertus

Mot latin	Traduction	Occurrences
<i>Misericordia/misericorditer</i>	Miséricorde	22 (14/8)
<i>Prudentia/Prudenter</i>	Prudence, vigilant	21
<i>Spes</i>	Espoir	20
<i>Fortitudo</i>	Courage	18
<i>Patientia/patienter</i>	Patience	15 (12/3)
<i>Humilitas</i>	Humilité	11
<i>Caritas</i>	Amour	10
<i>Mansuetus/mansuetudo</i>	Mansuétude, clémence	9 (5/4)
<i>Strennuus</i>	Diligent, décidé	9
<i>Moderatus</i>	Modéré	4
<i>Temperantia</i>	Tempérance	3

Les vertus ne sont pas des émotions en tant que telles, elles prennent part aux mouvements affectifs seulement lorsqu'une occurrence est jumelée à un mot impliquant l'idée de mouvement dans l'âme, tel *motus*. Il est intéressant de noter que les mots miséricorde et espoir reviennent relativement fréquemment dans la *Chronique*, ce qui permet de penser que le cours eschatologique de l'histoire n'est pas sans issue, l'espoir est présent en raison de la miséricorde des hommes et, surtout, celle de Dieu. Pour ce qui est du reste, la majorité des vertus répertoriées sont liées à l'action des souverains, telles la prudence, la patience, le courage et la clémence. Enfin, bien que présente, la vertu d'humilité n'est pas mentionnée si fréquemment, tout comme *caritas*, pourtant une vertu structurante dans la *Chronique*. Peut-être cela témoigne-t-il de la rareté de ces vertus dans la Cité terrestre.

#### 1.4.5 Tableau schématique de l'affectivité chez Otton de Freising

Toutes ces constatations nous mènent à la construction d'un tableau nous permettant de comprendre le fonctionnement de l'affectivité chez Otton de Freising. Il se présente ainsi :



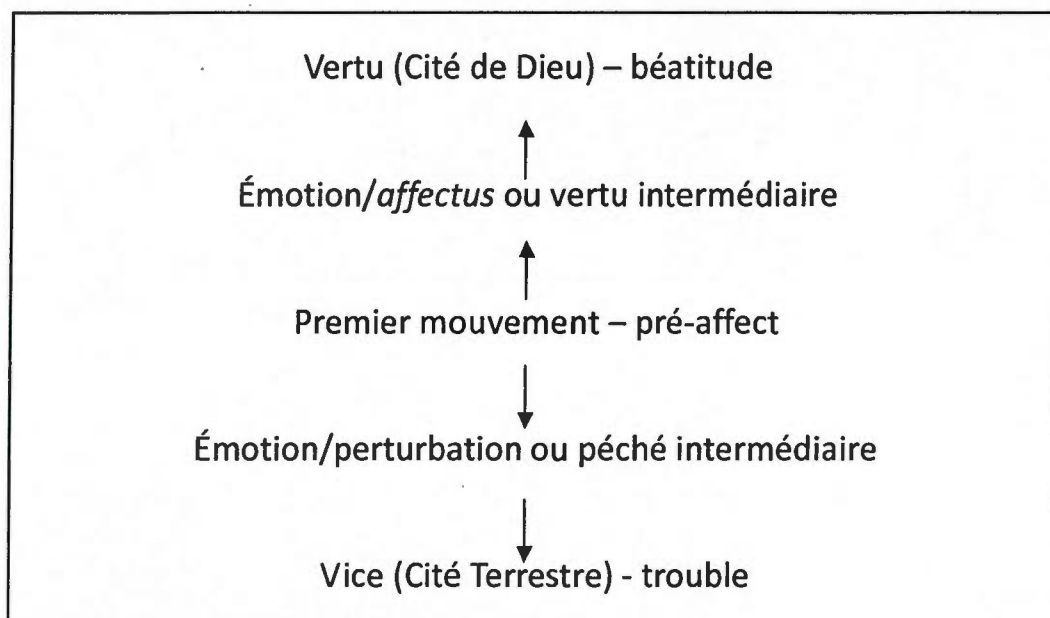


Schéma 1.

Ce schéma illustre le mouvement de l'émotion, ce que j'appellerai le mouvement émotionnel. Ce tableau provient essentiellement du système augustinien tel que nous l'avons vu au début de ce chapitre. Il se compose à la fois de mouvements de l'âme, d'états d'âme, ou de vices et de vertus. C'est à partir du moment où des termes comme *motus et affectus* ou encore des vices et des vertus tels *misericordia*, *superbia*, *ira et fortitudo* entrent dans une dynamique affective qu'ils peuvent être considérés comme des émotions. Donc pour produire une émotion, il faut d'abord un premier mouvement, qui est un point de départ émotionnel moralement neutre. Ensuite, ce premier mouvement reçoit une valence morale selon sa direction, liée à une émotion proprement dite et qui peut être aussi un vice ou une vertu. Ce stade du mouvement émotionnel est considéré comme étant l'émotion en tant que telle car c'est à ce moment qu'on retrouve le phénomène affectif transitoire. Ainsi, l'émotion découle d'un premier mouvement affectif pour ensuite opérer une transition dans l'âme vers un état affectif différent. Par exemple : l'amour d'une femme qui conduit à la jalousie peut mener à la haine de l'autre. Dans ce cas, le mouvement d'amour en tant que suggestion est neutre

mais si la jalousie mène à un état affectif négatif tel la colère, la jalousie se trouve à être une émotion péccamineuse. La *discretio* ou la *circumspectio* servent à reconnaître la valence morale du mouvement en fonction de l'action qui en découle. Si la haine conduit à un homicide, c'est négatif. Mais il est concevable que la haine puisse conduire à la haine du péché, donc à l'amour de Dieu. Dans ce cas-ci, le mouvement est positif. Il faut donc toujours bien lire le mouvement et, surtout, l'action finale qui définit le statut moral de celui-ci. C'est donc dans la fin du mouvement qu'il est possible de percevoir la vraie volonté qui sous-tend le mouvement. La volonté, ou intention chez Abélard, est alors garante du statut moral du mouvement émotionnel.

Ces mouvements servent à la progression spirituelle du chrétien selon le processus que nous avons vu chez Grégoire le Grand. Des mouvements en apparence négatifs peuvent finalement se révéler utiles à la progression spirituelle s'ils sont bien utilisés en fonction de la bonne volonté du chrétien et en étant bien discernés moralement. Tant que le mouvement ne conduit pas au vice, au trouble de l'âme, à la *perturbatio*, le mouvement conserve son potentiel salvateur. Pour parler de la fin du mouvement, j'utilise les mots « vice » et « vertu » au singulier car au-delà d'un simple péché ou d'un seul acte vertueux, c'est toute une attitude qui est attachée à l'état de vice ou de vertu. En effet, quand Bernard dit qu'il traite des mœurs chrétiennes, il élabore une doctrine sur l'union au Verbe et la restauration en nous de l'image de Dieu, que le péché a déformée : il est alors moins question des péchés que du péché, moins des vertus que de l'attitude profonde qui rend l'âme épouse de Dieu.<sup>27</sup>

Ce tableau a aussi l'avantage d'intégrer les aspects historique et politique liés à l'affectivité. Ainsi, nous pouvons observer que les mouvements émotionnels positifs conduisent à la Cité de Dieu, à la concorde spirituelle telle que nous l'avons entrevue chez Bernard, et que les mouvements négatifs conduisent à la Cité

---

<sup>27</sup> J. LECLERCQ, *Désir des lettres...*, op. cit., p. 212 ; BER. SSCC, 80. 1 et 86. 1.

terrestre, donc au trouble de l'âme et à la discorde. De plus, il faut prendre en compte le fait que la discorde spirituelle a des effets temporels. Comme nous allons le voir, souvent dans la *Chronique* une situation matérielle troublée ou perturbée, par exemple un état de guerre, est liée à un trouble spirituel, par exemple à la folie d'un roi. C'est dans cette correspondance entre spirituel et matériel que l'application politique de l'histoire d'Otton se perçoit. L'idéal politique d'unité chez Otton de Freising doit être placé sous l'égide de la *caritas*.

Augustin dit que « la charité est un mouvement de l'âme vers la jouissance de Dieu pour lui-même et du prochain pour Dieu »<sup>28</sup>. La relation de charité est donc une relation tripartite. C'est-à-dire que c'est à la fois une relation entre le chrétien et Dieu, et les chrétiens entre eux.

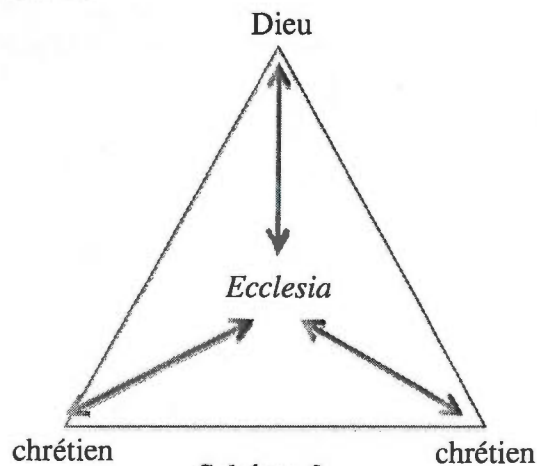


Schéma 2.

Avec ce schéma, nous voyons bien le complexe de relations sociales et spirituelles de la charité : les relations entre le chrétien et Dieu et des relations des chrétiens entre eux en passant par Dieu. Le tout se déroule autour de l'*ecclesia* qui est le centre du réseau de relations à la fois spirituelles et matérielles propres à la société chrétienne. Pour que ces relations soient ordonnées de manière à ce que cette société fonctionne, la morale est essentielle. La charité, en tant que sommet de la vertu, n'est pas une émotion mais doit plutôt être la direction ultime de tout mouvement émotionnel. Hugues de Saint-Victor dit alors que la *caritas* doit être

<sup>28</sup> AUGUSTIN., *De doctrina christiana*, op. cit., III, 10, 16 : *caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum*.

ordonnée: « ordonnez donc la charité, afin que, par le désir elle coure à partir de Dieu, avec Dieu, vers Dieu; à partir du prochain, avec le prochain, et non vers le prochain; à partir du monde, mais non avec le monde, ni vers le monde; et qu'ainsi en Dieu seul elle se repose par la joie<sup>29</sup> ». Il en ressort que c'est le mouvement émotionnel qui *devient caritas* s'il est bien ordonné, c'est-à-dire s'il est ordonné en fonction de Dieu car *Deus caritas est* (Épître de Jean 4:8 et 4:16.). Ce qui fait dire à Anita Guerreau-Jalabert que les propriétés de la perfection divine sont aussi les propriétés de la charité<sup>30</sup> et que lors du baptême, la charité est infusée dans le cœur du chrétien par la grâce de l'Esprit Saint<sup>31</sup>. Donc, comme nous allons le voir, c'est seulement à partir du moment où la religion chrétienne est révélée qu'il est possible pour les hommes d'orienter leur affectivité selon la charité et selon Dieu à des fins salvatrices. Pour les bons chrétiens, l'*ecclesia* est donc le seul espace où il est possible d'abandonner l'état de péché, c'est-à-dire d'orienter son affectivité vers la charité, et d'espérer la béatitude et la vie éternelle. Donc seuls les mouvements émotionnels positifs peuvent participer de l'*ecclesia*. Chez Otton, comme nous allons le voir plus loin, l'*ecclesia* est une Cité mixte composée de bons et de mauvais chrétiens. L'idée d'*ecclesia* telle que proposée par Anita Guerreau-Jalabert correspond toutefois à l'idée qu'a Otton de la Cité de Dieu, qui traduit une conception de la société dans laquelle l'union spirituelle est le ciment des relations entre les hommes. Cette union spirituelle est aussi affective car comme dit Thomas d'Aquin un siècle après Otton: « l'amour de Dieu est intégrateur de l'*affectus* des

---

<sup>29</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De substantia dilectionis*, dans HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Six opusculs spirituels*, R. BARON (ed. et trad.), Sources chrétiennes 155, Paris, Cerf, 1969, c. 4, p. 92.: *Ordinate ergo caritatem ut per desiderium currat de Deo cum Deo in Deum; de proximo cum proximo et non in proximum; de mundo nec cum mundo nec in mundum et in solo Deo requiescat per gaudium.*

<sup>30</sup> A. GUERREAU-JALABERT. « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », in *Hispania*, vol. 60, no. 204 (2000), p. 30.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 32.

hommes et conduit à l'unité par plusieurs voies, [...] mais l'amour de soi désagrège l'*affectus* des hommes vers différentes voies »<sup>32</sup>.

Si la conception de l'histoire d'Otton de Freising est autant théologique, c'est qu'il imbrique dans celle-ci une vision morale de la société et de ses valeurs. Puisque les vices et les vertus sont ou bien des dispositions affectives ou des mouvements émotionnels, la moralité implique des émotions bien dirigées en fonction de Dieu et de la charité. Une faute contre la charité est alors une faute non seulement contre Dieu, mais contre l'ordre social en entier. Cette idée de la charité reste assez stable dans l'histoire de la pensée chrétienne; ce qui est particulier chez Otton de Freising est son application historiographique. Voyons maintenant comment cela se transpose dans la *Chronique*.

---

<sup>32</sup> THOMAS D'AQUIN, *Summa theologia*, Édition Léonine, Rome, Marietti, 1948, 1-2, q. 73 a. 1-3 : *amor Dei est congregativus, inquantum affectum hominis a multis ducit in unum [...] sed amor sui disagregat affectum hominis in diversa.*



## Seconde partie : Analyse de la *Chronica sive historia de duabus civitatibus*

L'historiographie du XXe siècle a beaucoup débattu la question de l'objectif entretenu par Otton de Freising au moment d'écrire sa *Chronica*. Johannes Spörl<sup>1</sup> considère que cet objectif est, caché derrière une apparence éthique, purement politique afin de magnifier l'empire. Hans-Martin Klinkenber<sup>2</sup> de son côté croit Otton sincère dans sa visée éthique, de pousser le lecteur vers une meilleure vie morale. Joseph Koch<sup>3</sup>, quant à lui, y voit une approche philosophique de l'histoire. Bien que ces distinctions soient nécessaires afin de nous aider à percevoir les différents aspects de la *Chronica*, elles doivent être considérées ensemble pour rendre à l'œuvre toute sa complexité. En effet, le politique, l'éthique et le philosophique se rejoignent tous dans le dessein de l'évêque de Freising : il faut le croire lorsqu'il nous dit que son objectif est éthique, mais cela n'exclut pas l'objectif politique qui, bien plus que de rendre aux empereurs leur place dans l'histoire, est de faire comprendre aux fidèles qu'ils ont la responsabilité de leur progression spirituelle, de leur salut. Le salut est de vivre en union avec Dieu dans la béatitude. Ainsi, la manière de se rapprocher de Dieu est d'unir le plus possible notre volonté à la volonté divine pour ainsi vivre dans l'unité de la Cité céleste. L'unité se transpose alors à divers niveaux dans l'histoire : au niveau politique dans l'unité des empires; au niveau personnel dans l'unité du cœur, l'unité de la vertu. Pour saisir l'idée d'unité chez Otton, il faut d'abord comprendre la notion de figuralisme tel que le propose Hans-Werner Goetz<sup>4</sup>. Le figuralisme est un moyen de

---

<sup>1</sup> J. SPÖRLS, « Die "Civitas Dei" im Geschichtsdnken Ottos von Freising », dans W. LAMMERS (ed.), *Geschichtsdnken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 298-320.

<sup>2</sup> H.M. KLINKENBERG. « Der Sinn der Chronik Ottos von Freising », dans J. ENGEL et H.M. KLINKENBERG (ed.), *Aus Mittelalter und Neuzeit – Festschrift Gerhard Kallen*, Bonn, Hanstein, 1957, p. 63-76.

<sup>3</sup> J. KOCH. « Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising » in dans W. LAMMERS (ed.), *Geschichtsdnken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 321-350.

<sup>4</sup> H.W. GOETZ, *Das Geschichtsbild Ottos...*, op. cit., p. 80-86.

parvenir à la connaissance de Dieu, en percevant à travers les événements de l'histoire le sens caché, allégorique (*misticus sensus*) des choses et passer du visible à l'invisible (*per visibilia ad invisibilia*)<sup>5</sup>. La figure est la transmission d'une réalité à la compréhension humaine; elle n'est pas un simple symbole mais plutôt une matérialisation concrète de la Création; c'est une chose, pas un mot. Le figuralisme chez Otton permet donc d'associer la méthode dite « scolastique » liée à la connaissance rationnelle des choses à la méthode « exégétique » liée à l'interprétation symbolique de ces mêmes choses.

Dans ce contexte, l'unité politique des empires est une figure de l'unité des hommes avec Dieu et de l'unité divine de l'univers. L'éthique est alors nécessairement politique. L'approche philosophique est complémentaire du souci de comprendre dans l'histoire le dessein de Dieu, la volonté divine, afin d'unifier son comportement à cette volonté. L'objectif de la *Chronica* est donc bel et bien autant éthique, politique que philosophique et prend racine dans la morale chrétienne, qui est à la base de ces trois notions.

Dans le cadre de cette visée morale, il faut se demander à quel point le recours à l'affectivité peut être un instrument rhétorique efficace pour tourner l'âme des hommes vers Dieu. Puisque le salut requiert des émotions ordonnées en fonction de la vertu, voyons comment Otton peut bien exprimer cela dans sa narration. Comme on l'a vu, l'émotion médiévale est considérée comme un mouvement de l'âme. Or, dans le prologue au livre 1 Otton exprime clairement cela dans l'explication de son objectif :

« Nous croyons que ce fait (la tragédie des misères humaines) [provient] assurément d'une dispensation convenable et prévoyante du Créateur. Puisque les hommes vains désirent rester attachés aux choses terrestres et périssables, qu'ils soient à tout le moins effrayés d'eux-mêmes par leurs

---

<sup>5</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, prologue, p. 180; *Nullum iam esse sapientum puto, qui Dei facta non consideret, considerata non stupeat ac per visibilia ad invisibilia non mittatur.*; voir aussi, Aug., *CD*, 10.14 et HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De vanitate mundi*, *Patrologia Latina* 176, chap. 2, 715A.

propres vicissitudes et qu'ils soient transportés par la misère de leur vie transitoire de créature à la connaissance du Créateur »<sup>6</sup>.

Légèrement en amont de ce passage, Otton dit que l'homme sage doit migrer/fuir par la raison les vicissitudes des choses temporelles<sup>7</sup>. Nous avons là deux moyens par lesquels il est possible pour le fidèle de tourner son âme, son comportement, vers la Cité de Dieu – vers la vertu : soit par l'affectivité et par la raison. En effet, l'émotion médiévale est complémentaire à la raison : une affectivité bien ordonnée sous-entend qu'elle est en accord avec la raison, tout autant qu'agir de manière raisonnable sous-entend une affectivité bien ordonnée. Les deux choses sont liées dans la psychologie de l'homme chrétien; comme nous l'avons vu, les émotions ne sont pas des obstacles à la rationalité comme semblent le dire les stoïciens; ce qui importe est la raison de l'émotion. La raison sert à distinguer l'émotion qui relève du péché de celle qui relève de la vertu, afin de réprimer la première et d'encourager la seconde. Il ne faut donc pas distinguer raison et émotion dans la rhétorique d'Otton car l'objectif de sa *Chronique* est de pousser le chrétien à vivre selon une affectivité conforme à la vertu qui elle-même est discernée par la raison. En somme, par la raison, le bon chrétien doit fuir les vicissitudes du monde afin de progresser spirituellement dans les mutations du monde terrestre pour parvenir à l'unité spirituelle avec Dieu. Nous avons là les trois mots clés qui permettent de comprendre la progression spirituelle chez Otton de Freising, progression qui est appuyée sur l'histoire, puisque c'est par celle-ci qu'il est possible de percevoir le dessein de Dieu. Ces trois mots clés sont les suivants : la fuite (*fuga*), la mutabilité (*mutabilitas*) et l'unité (*unitas*). Bien que ce ne soient pas des mots d'émotions, ils contiennent néanmoins plusieurs liens avec l'affectivité si l'on se place dans la perspective médiévale de l'émotion. Car la fuite est, comme nous allons le voir

---

<sup>6</sup> OTTON., *CHRON.*, I, prologue, p. 7 ; *Congrua sane ac provida dispensatione creatoris id factum credimus, ut, quoniam homines vani terrenis caducisque rebus inherere desiderant, ipsa saltim vicissitudine sui deterreantur, ut a creatura ad creatorem cognoscendum per transitoriae vitae miseriam mittantur.*

<sup>7</sup> OTTON., *CHRON.*, I, prologue, p. 6 ; *sic ab eis transeundum ac migrandum intuitu rationis invenio.*

dans le premier chapitre, une fuite par l'*affectus*; la mutabilité est une transformation de l'*affectus*, ce qui sera traité dans le deuxième chapitre; enfin, l'unité est une unité affective avec la volonté divine, ce qui sera le sujet du troisième chapitre. Bien sûr, le contenu philosophique de ces trois notions dépasse le seul aspect affectif, donc dans chaque cas il faudra se demander quel est le rôle de l'affectivité dans la philosophie chrétienne de l'histoire. Bien que je sépare chacune de ces étapes spirituelles en les associant à une période particulière de l'histoire, il importe de toujours les concevoir comme étant imbriquées l'une dans l'autre car le processus est toujours en action. Autant l'idée de fuite est associée de plus près à la période païenne, soit avant la naissance du Christ, autant elle demeure présente lors des périodes troubles subséquentes. Même chose pour la mutabilité qui est plutôt associée à la période romaine, où les deux cités cohabitent, et l'unité qui, quant à elle, est liée à la période de la *civitas permixta* tout en étant une donnée importante dans toutes les autres périodes. Par exemple, un épisode charnière comme le règne de Constantin voit les trois notions s'accorder sous l'égide de la mutabilité. En effet même si la conversion de Constantin est une fuite du paganisme vers une unité entre l'Église et l'Empire, l'acte important de cet épisode demeure la mutation ou encore la transition du paganisme vers le christianisme. Afin d'y voir plus clair, commençons immédiatement avec la notion de *fuga*.

## Chapitre 2.1 *Fuga mundi*

### 2.1.1 La fuite du monde et de ses vicissitudes

Les deux premiers livres de la *Chronique* retracent les vicissitudes du monde avant l'incarnation du Christ. Comme on le verra en détail dans le prochain chapitre, Otton considère l'histoire comme une progression de la vertu et de la rationalité chez les hommes. Ainsi, avant l'Incarnation, la vérité, condition de la véritable vertu, n'est pas révélée aux hommes. Ils sont donc condamnés à vivre dans le vice de leur paganisme. Seuls de rares personnages associés à la Cité de Dieu peuvent faire preuve de vertu, personnages qu'il faut cependant considérer dans le cadre de cette progression de la spiritualité humaine. Ainsi, il ne faut pas croire que les païens ne pouvaient aucunement faire preuve de sagesse, de raison ou même montrer des signes de vertu. Seulement, tout cela ne se faisait pas selon une affectivité ordonnée à la véritable vertu, révélée seulement avec l'Incarnation par la grâce de Dieu. Donc la vertu païenne n'avait aucune valeur salvatrice. C'est exactement cette « fausse » vertu que le vrai croyant doit fuir. La thématique de la fuite caractérise de manière très marquée ces deux livres car ils ne recensent qu'une narration des misères des païens. Ainsi, par une lecture prudente, le lecteur doit discerner les tragédies des païens dans l'histoire afin de les fuir pour se diriger vers Dieu.<sup>1</sup>

### 2.1.2 L'influence des démons

Le lien entre l'affectivité et la raison est déterminant dans un contexte salutaire car c'est par l'harmonie de ces deux fonctions de l'âme que le salut est

---

<sup>1</sup> OTTON., *CHRON.*, I, prol. p. 7: *in quibus non tam historias quam erumposas mortalium calamitatum tragedias prudens lector invenire poterit [...] ut ad creatorem cognoscendum.*



accessible. Les païens, puisqu'ils n'ont pas accès à la vérité révélée par le Christ, n'ont pas accès au salut. C'est ce qu'Otton explique dans le livre huit de la *Chronique* lorsqu'il distingue quatre différents groupes d'hommes du Jugement dernier : les saints, qui vont directement au paradis, les bons, qui seront jugés positivement, les mauvais, qui seront jugés négativement, et les païens, qui sont jugés dès leur mort<sup>2</sup>. Cependant, cela ne veut pas dire qu'ils ne peuvent agir selon la raison, mais leurs émotions sont constamment désordonnées, car ces hommes non chrétiens sont trompés par l'œuvre des démons, par leur paganisme. Dans la conception chrétienne du paganisme, les dieux païens sont souvent considérés comme oeuvrant tels des démons. Ainsi, il n'est pas exagéré de dire qu'Otton sous-entend l'influence des dieux païens lorsqu'il parle de l'influence démoniaque.

Au chapitre 26 du premier livre, Otton explique comment les démons agissent sur l'esprit et le corps des hommes pour les tromper et les porter au vice. Cette explication est fondamentale afin de comprendre l'affectivité païenne et saisir ainsi le fonctionnement narratif des personnages païens du premier livre, que le lecteur doit avoir honte et fuir. L'influence des démons se réalise entre autres par les mythes païens. En effet, Otton affirme que les fables païennes sont soit inventées par amour pour les dieux païens ou bien par la moquerie (*ludificatione*) des démons et par des forces occultes de la nature<sup>3</sup>. Ainsi, la fable est orientée vers le vice dans la mesure où elle est inventée par un amour ordonné non à Dieu, telle la charité, mais aux faux dieux. De plus, en lien avec ce désordre, la fable relate l'œuvre démoniaque, à des fins de tromperie. La prudence est donc de mise chez le lecteur d'histoire afin de distinguer l'œuvre des démons de l'œuvre de Dieu, soit de distinguer la fable de l'histoire.

Les démons sont des créatures qui, par la permission de Dieu, ont beaucoup de savoir et de pouvoir du fait de leur âge vénérable et de leur expérience des choses humaines. Il est possible pour eux de tromper même les citoyens de la Cité

<sup>2</sup> OTTON., *CHRON.*, VIII, 18, p. 416-417.

<sup>3</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 26 ; p. 60 : *Quae omnia utrum deorum suorum amore fingant, an ita ludificatione demonum ac quibusdam abditis naturae seminibus fieri possint, dicere presentis non est operis.*

de Dieu, c'est-à-dire les vertueux. Cependant, les démons demeurent inférieurs à Dieu. Ils ne peuvent pas changer la nature humaine. Otton explique qu'ils peuvent tout de même occuper une partie du corps humain par laquelle la raison (*ratio*) opère de manière normale. Grâce à des forces occultes et un art secret, ils obscurcissent l'esprit (*mens*) des hommes ainsi que les yeux de ceux qui les regardent. C'est par cette action qu'ils peuvent tromper (*fascinare*) les hommes, en déviant non seulement l'esprit rationnel mais aussi les facultés sensibles, les sens, des hommes<sup>4</sup>. Cette explication, tirée d'Augustin, s'en distingue par le fait que l'évêque d'Hippone ne croit pas que les démons soient en mesure de contrôler l'esprit des hommes, seulement le corps<sup>5</sup>. Ce décalage entre Otton et Augustin doit être compris dans le contexte du tournant anthropologique du XII<sup>e</sup> siècle<sup>6</sup>, grâce auquel le lien entre l'âme et le corps est mieux expliqué et, dès lors, plus étroit. Ainsi, à partir de ce décalage, il est possible de penser qu'Otton conçoive que le corps ait une influence sur les sens et les sensations qui eux-mêmes ont une influence sur la raison. En mettant cette explication en parallèle avec ce qu'Otton a dit à propos des fables, on peut comprendre que les démons exercent une influence sur l'affectivité des hommes par un contrôle partiel de leur raison. C'est pour cette raison que les fables non dignes de foi sont l'œuvre des démons, puisqu'elles ont été faites par amour pour eux. Dans ce cas, étant donné qu'à la fois la raison et l'affectivité sont désordonnées, nous pouvons dire que le mouvement s'oriente vers le vice. Et cela est le propre du comportement psychologique païen.

Il ne faut cependant pas exclure Dieu de l'opération, car pour Otton, tout ce qui se déroule dans le monde se déroule selon sa volonté. Ainsi, les vertueux sont capables de voir à travers l'œuvre démoniaque. Otton raconte l'anecdote de

---

<sup>4</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 26 ; p. 60 : *Ex his ergo ac similibus apparet demones quidem hominum naturam mutare non posse, sed occupatis illis corporis partibus, per quas ratio operari solet, mentem hominis obfuscare cernentiumque oculos, ut hoc putent, occultis machinamentis ac abditis naturae seminibus fascinare.*

<sup>5</sup> AUGUSTIN, *CD*, XVIII, 18.

<sup>6</sup> Voir D. BOQUET, « Un nouvel ordre anthropologique au XII<sup>e</sup> siècle : réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry », *Cîteaux*, n. 55, 2004, pages 5-20.

Macaire l'ermite († 395) qui, un jour, vit une jeune fille ayant une apparence chevaline<sup>7</sup>. Cependant, alors que les autres ne percevaient que cette apparence trompeuse, Macaire, en tant qu'homme de Dieu, c'est-à-dire par sa vertu, était capable de voir au-delà de sa forme animale et percevait la jeune fille. Par ses prières, il put alors la délivrer de l'influence des démons. Macaire, par sa vertu, ne fut donc pas trompé et ses yeux purent déceler le mensonge. Dans un autre cas, l'influence de Dieu se fait ressentir par la manipulation des mauvaises volontés. Ainsi Otton présente l'épisode biblique de Balaam<sup>8</sup> (Nb. 22-24) qui, mandaté par le roi de Moab Balak, tenta de maudire le peuple de Dieu pour ensuite les chasser de son territoire. Pour prévenir cette mauvaise action, Dieu détourna la mauvaise volonté de Balaam pour l'accorder avec sa propre volonté, c'est-à-dire vers le bien, et le peuple de Dieu fut béni malgré la mauvaise volonté de Balaam. Otton termine en disant que l'essence de la majesté divine est immuable, contrairement à la mutabilité de la volonté humaine. Donc bien que les hommes aient la possibilité de bien agir par l'influence de leur volonté, Dieu demeure celui qui a le dernier mot quant à l'influence réelle de ces actions. Macaire, en vivant dans la vertu, fut en mesure de conserver la bonne orientation de ses sens, de sa raison et, ainsi, de son affectivité. Il était alors plus proche de Dieu. À l'opposé, Balaam, vivant selon le vice, fut non seulement trompé par ses propres démons, mais son action fut bénéfique à l'encontre de sa propre volonté, démontrant la mutabilité des hommes, surtout lorsqu'il sont loin de Dieu.

Nous voyons donc par ces exemples le fonctionnement psychologique de la vertu. La vertu en tant qu'*habitus* est stable dans l'âme et elle permet l'orientation de l'affectivité, par la raison et la volonté. Puisque Balaam, en tant que païen, n'a pas l'*habitus* de la vertu, mais celui du vice, sa volonté est mal orientée, contrairement à Macaire qui est un homme de Dieu. Balaam peut alors être vu comme le païen typique qui, l'âme orientée par le vice, a une mauvaise volonté, une raison biaisée et une affectivité négative, dans ce cas : la haine du peuple de Dieu.

---

<sup>7</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 26, p. 60.

<sup>8</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 26, p. 61.

Même si cette orientation négative n'est pas totalement volontaire puisque, comme nous l'avons vu avec Augustin, le libre arbitre est effectif seulement dans la vertu. Balaam, en tant que païen, n'avait pas comme Macaire la possibilité d'orienter son affectivité vers la vertu révélée par l'incarnation. Ainsi, il ne lui était pas possible d'orienter librement sa volonté vers Dieu.

### 2.1.3 La division des deux Cités entre vice et vertu

On rencontre régulièrement ces deux types de comportement au cours du premier livre de la *Chronique* car à cette étape de l'histoire, les deux Cités sont clairement distinctes.

Avant la chute, Adam et Ève vivent en unité avec Dieu. Leur volonté, leur rationalité ainsi que leur affectivité sont modelées selon Dieu dans la vertu. C'est à partir du moment où le vice apparaît que cette union disparaît. Le premier péché qui découle d'un vice est la superbe : Adam désobéit à Dieu (*verbo Dei factus inobediens*<sup>9</sup>). Il fait preuve d'orgueil en refusant le commandement divin de ne pas goûter au fruit de l'arbre du milieu. L'union spirituelle est alors brisée, ce qui provoque un changement affectif chez l'homme : il est victime de perturbations, d'émotions qui ne sont pas en accord avec sa volonté. Mais Otton ne va pas si loin dans l'analyse psychologique. Ce qui lui importe est de montrer comment l'unité du monde fut brisée en deux Cités. La raison de cette cassure est le vice. La Cité terrestre sera alors une figuration du vice et la cité céleste une figuration de la vertu, avec tous les comportements affectifs que cela comporte. Otton illustre cette division par plusieurs épisodes bibliques. L'expression première de cette division est le meurtre d'Abel par Caïn, fait par envie (*quorum prior invidia et bonis operibus alterius incitatus fratrem interfecit*<sup>10</sup>). Après que, par colère (*ira*) envers ses créatures dont la volonté déviait vers le vice, Dieu ait provoqué le déluge, la

<sup>9</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 2, p. 38; cf. Aug. *CD*, XV, 1 et Genèse, 2.-3.

<sup>10</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 2, p. 38; cf. Aug. *CD*, XV, 1 et Genèse 4.8.

division entre les deux cités se renouvelle chez les fils de Noé : tandis que l'un se moquait de son père ivre et nu, l'autre montra de la compassion en le couvrant (*Quod unus filiorum videns derisit, alter operuit*<sup>11</sup>). Le péché d'orgueil vient encore causer de la division lors de l'épisode de la tour de Babel. Voulant rejoindre le ciel en construisant cette tour, les hommes ont péché par opiniâtreté (*contumacia*) et Dieu les punit en semant la division des langues. Pour Otton, cela est un exemple flagrant du comportement des citoyens de la cité terrestre que de résister à Dieu par orgueil (*qui ordinationi Dei superbe resistere*<sup>12</sup>). Par ces exemples fondateurs, la division entre la Cité de Dieu vertueuse et la Cité terrestre viciée est posée. La première est associée à la religion chrétienne et la seconde au paganisme; la première offrant le salut et la seconde aboutissant à la damnation. L'important est donc de fuir la seconde vers la première en évitant les péchés et les émotions orientées selon le vice.

#### 2.1.4 Ninus et Sémiramis

Une fois, donc, cette division établie, voyons comment elle s'exprime au niveau de l'affectivité des personnages historiques. Comme on l'a vu, Otton a constamment recours au figuralisme des deux cités. Ce figuralisme s'exprime autant chez les personnages que dans les royaumes et empires. Ainsi, la figure d'un empereur est la figure de l'Empire dans son intégralité; leurs états affectifs sont alors équivalents.

Les tribulations de la Cité terrestre commencent avec le premier grand empereur de l'histoire : Ninus, mythique empereur babylonien qui aurait fondé Ninive en Mésopotamie. La figure de Ninus est tout à fait représentative de la nature viciée des païens et des citoyens de la Cité terrestre. Il possède en effet

---

<sup>11</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 4, p. 41; cf. Genèse 9.21.

<sup>12</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 4, p. 42; cf. Genèse 11.



l'essentiel des vices, dont l'envie de domination (*dominationis libido*). Ce péché est très grave car il cause la discorde et plusieurs émotions néfastes en découlent.

#### Collation A

Orose, <i>HCP</i> , I, 4.1	Otton <i>CHRON.</i> I, VI, p.44
Ninus rex Assyriorum, "primus" ut ipsi uolunt, <b>propagandae dominationis libidine</b> arma foras extulit <b>cruentam</b> que uitam quinquaginta annis per totam Asiam bellis egit.	Ninus filius eius primus, ut traditur, <b>propagandae dominationis libidine</b> genus hominum <b>cruentare non metuens</b> bellorum <b>inquietudinem</b> orbi induxit.

Nous voyons dans la collation A qu'Otton suit Orose à propos du déroulement des actions de Ninus. Cependant, contrairement à ce dernier qui dit simplement que son désir de domination l'a conduit à la conquête de l'Orient, Otton rajoute quelques précisions sur le comportement affectif du personnage. En effet, il dit de Ninus qu'il ne craint pas (*non metuens*) d'agir cruellement (*cruentare*) sur le genre humain en plus d'introduire chez eux le trouble (*inquietudo*) de la guerre. Donc, par son désir de domination, qui inclut deux des principaux péchés capitaux – l'orgueil, s'élever jusqu'à vouloir être l'égal de Dieu et l'envie, vouloir toujours plus que ce qu'on a – Ninus agit cruellement, ce qui découle du péché de colère, tout en n'ayant pas peur de commettre ces mêmes péchés. Ne pas avoir peur, qui peut se rapprocher du zèle dans l'orgueil, ou de se mettre en colère n'est pas nécessairement mauvais, mais seulement dans la mesure où ces émotions sont bien dirigées et conduisent à de bonnes actions; ce qui n'est pas le cas ici. Ninus sème consciemment la discorde à l'encontre de la volonté divine alors que la concorde, l'union, est nécessaire pour se rapprocher de Dieu et du salut. Nous avons donc ici un exemple de comment Otton ajoute des références affectives pour appuyer son propos, dans ce cas-ci : avoir des émotions allant à l'encontre de la volonté divine sème la discorde entre les hommes. Comme dans le cas de Balaam cependant, Dieu limite les mauvaises volontés des païens. Ninus meurt d'une flèche perdue reçue dans l'œil alors qu'il exerce sa cruauté dans une bataille<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 7, p. 46: *Porro Ninus cruentam victoriam tamquam lupus seviens inter oves inermes exercens Lo regni anno in oppugnatione urbis cuiusdam sagitta percussus interiit.*

La femme de Ninus, Sémiramis, est plus monstrueuse encore puisqu'en plus d'être cruelle, elle fait preuve d'un plaisir dans des désirs abominables (*execrabilis libidinis voluptas*<sup>14</sup>) par une relation incestueuse avec son fils.

#### Collation B

Orose, <i>HCP</i> , I, 4.6-7.	Otton, <i>CHRON.</i> , I, 8, p. 47.
Quod eo tempore ideo <b>crudelius grauius</b> que erat quam nunc est persequi et trucidare populos in pace uiuentes, quia tunc apud illos nec foris erant ulla incendia bellorum, nec domi tanta exercitia <b>cupiditatum</b> .	De cuius non solum <b>crudelitate</b> ,
Haec, <b>libidine ardens</b> , sanguinem sitiens, inter incessabilia et <b>stupra</b> et homicidia, cum omnes quos regie arcessitos, meretricie habitos, concubitu oblectasset occideret, tandem filio <b>flagitiose</b> concepto impie exposito <b>inceste</b> cognito priuatam ignominiam publico scelere obtexit.	sed etiam <b>execrabilis libidinis voluptate</b> .  Semiramis, dum filium suum Ninum seu Niniam de <b>illicita</b> ac <b>incestuoso</b> sollicitare audet concubitu, ab eo, ut traditur, interficitur.

Comme nous pouvons le constater dans la collation B, Otton ajoute à *libido*, qu'il trouve chez Orose, le qualificatif *execrabilis* et le substantif *voluptas*. On voit ici l'influence augustinienne dans la conception de l'émotion chez Otton : la volupté, ou le désir de jouissance, est la conséquence de la chute de l'homme, et c'est la première chose que l'homme doit contrôler. La volupté est aussi considérée comme une émotion car c'est un mouvement de l'âme qui part d'un désir mal contrôlé vers un plaisir dans ce cas-ci illicite. Les désirs du corps, dont celui particulièrement illicite de l'inceste, sont au bas de la hiérarchie des péchés capitaux de Grégoire le Grand. Ainsi, Sémiramis est une figure de répulsion extrême car elle allie à la fois cruauté et de plaisir désir illicite.

Si de tels personnages ont été en mesure d'imposer leur domination sur le monde malgré tous ces péchés, c'est bel et bien par la volonté de Dieu. En effet, Otton l'explique en recourant à Cicéron, les hommes du temps de Ninus s'apparentaient à des bêtes. Ce qui signifie, comme le reprend Otton, que ces

<sup>14</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 8, p. 47.

hommes n'avaient pas la faculté de raison et utilisaient seulement la force de leur corps (*nec ratione animi quicquam, sed pleraque viribus corporis administrabant*<sup>15</sup>). Comme nous l'avons vu plus haut, ce qui différencie les animaux des hommes est justement la faculté de raison. Ainsi, Ninus et Semiramis ont pu imposer leur domination sur ces hommes qui, n'ayant pas la capacité de raisonner proprement, vivaient seulement selon leur corps qui était dominé par la cupidité (*cupiditas*), donc directement opposé à la charité chrétienne. Bien que chez Cicéron la cupidité soit une faute grave, au XIIe siècle elle reçoit une dimension négative encore plus importante car, comme l'explique Hugues de Saint-Victor, elle entre en opposition directe avec la charité<sup>16</sup>. Ainsi, pour un auteur du XIIe siècle comme Otton, la cupidité démontre l'absence de charité chez les païens, donc l'impossibilité pour eux d'orienter leur affectivité de manière vertueuse.

#### 2.1.5 Abraham

Cela étant, tous les hommes avant-incarnation n'étaient pas dépourvus de vertu. Il y a tout de même quelques rares personnages citoyens de la Cité céleste, généralement des personnages bibliques ayant un rôle important dans le parcours du peuple de Dieu, duquel les chrétiens sont issus. Le personnage biblique Abraham en est un éminent exemple étant donné qu'il conclut une alliance avec Dieu. Pour être un citoyen de la Cité Céleste, il faut avoir une volonté en accord avec celle de Dieu, or, l'action d'Abraham est commandée par Dieu et elle est exactement celle dont doit s'inspirer le lecteur : la fuite des misères temporelles. En effet, Otton dit alors : « Il [Abraham] fut convoqué par le Seigneur pour être le patriarche de multiples peuples [...] il lui fut alors commandé de fuir les citoyens de Babylone non seulement par l'affect mais aussi en changeant de lieu pour aller vers une terre connue pour être le type de cité dont nous traitons et pour devenir un

<sup>15</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 6, p. 44 ; cf. CICÉRON, *De Inventione*, *op. cit.*, I, 2.

<sup>16</sup> HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De substantia dilectionis*, *op. cit.*, p. 25-29.

grand citoyen de celle-ci »<sup>17</sup>. Ce qui nous intéresse est qu'Otton parle de fuite par l'affect (*affectus*). Ce faisant, l'auteur reprend l'idée d'Augustin; cependant l'évêque d'Hippone n'utilise pas le vocable *affectus*, mais *animus*<sup>18</sup>. Ce qu'Augustin veut dire est que la fuite d'Abraham se fait par le corps et par l'âme tandis que pour Otton, l'important est de fuir la cité terrestre physiquement, oui, mais aussi par l'*affectus*. Donc au-delà d'une fuite corps et âme, la fuite s'accomplit avec des émotions bien ordonnées qui sont contraires à celles présentes chez Ninus et Semiramis. Le second point qui nous intéresse dans ce passage est la présence explicite de deux des principales notions présentées dans ce mémoire : la fuite et la mutation. D'abord Otton parle de fuir (*fugere*) par l'*affectus* mais aussi par le changement (*mutatio*) de lieu, afin de suivre la volonté divine et ainsi, cela n'est pas dit explicitement mais c'est ce qu'il faut comprendre, vivre dans l'unité avec Dieu. La logique est ici étincelante : la fuite a un aspect affectif qui comprend certaines émotions, que ce soit le dégoût, la peur ou la honte selon les cas, et celle-ci conduit à des changements, des mutations. Ces changements peuvent être physiques, comme pour Abraham, ou bien émotifs, comme nous allons le voir dans le prochain chapitre. Dans tous les cas, cette fuite suivie de transformations conduit, si elle est bien ordonnée, à l'union avec Dieu et au salut.

#### 2.1.6 Athènes et Sparte

Afin de bien mettre en évidence la distinction entre la vertu et le vice, Otton joue beaucoup avec une rhétorique d'oppositions. Nous l'avons vu lorsqu'il oppose l'action méprisable de Ninus et Sémiramis à celle, louable, d'Abraham. Ces deux épisodes historiques sont placés de manière consécutive dans le texte. Dans le

---

<sup>17</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 7, p. 46 ; *Qui multarum gentium futurus patriarcha a Domino vocatur, aucto nomine ab ipso dictus Habraham, precipiturque ei, ut non solum affectu, sed et loci mutatione cives Babyloniae fugiat ac terram, quae huius, de qua agimus, civitatis typus esse noscitur, magnus eius civis futurus, introeat.*

<sup>18</sup> AUGUSTIN, *CD*, 16, 15.



même ordre d'idées, il oppose l'action belliqueuse des Spartiates à la volonté de paix des Athéniens.

Cet épisode qu'Otton reprend d'Orose se déroule suite à la défaite d'Athènes face à Sparte. Artaxerses II, empereur perse entre -404 et -358, commande à toute la Grèce de maintenir la paix. Bien que les Athéniens soient généralement bien vus par Otton en raison de leur sagesse, ils ne sont pas pour autant considérés comme des citoyens de la Cité céleste. Cependant, comme on l'a vu, l'histoire est une progression de la vertu. Tranquillement donc, la vertu progresse selon le dessein divin et souvent malgré la volonté des protagonistes, comme Balaam. Ainsi, du moment qu'il y a une volonté de paix, même si le moyen de cette paix est peccamineux, cela représente une certaine progression de la vertu vers la concorde, l'unité des hommes. L'important n'est pas tant le moyen que l'intention, comme nous l'avons vu avec la morale d'Abélard. L'action de l'empereur perse est donc fondamentalement bonne car elle favorise la paix; de plus, Otton spécifie que son règne est associé à une période de liberté du peuple d'Israël<sup>19</sup>, ce qui est quelque chose de positif puisque les Juifs sont alors ceux qui se rapprochent le plus de la Cité céleste.

#### Collation C

Orose, <i>HCP</i> , III, 1.2-13	Otton, <i>CHRON.</i> , II, 22, p. 91-92.
1) Unde autem tanta <b>fatigatio</b> omnium per totam Graeciam populorum corda corpora que oppresserit quae <b>efferos animos</b> ignoto adquiescere otio tam facile persuasit, quam breuissime ostendam.	1) Quod eo facilius facere potuit, quo omnes tot bellorum variis eventibus defatigati et tedio <b>affecti quietis remedio respirare cupiebant.</b>
2) Lacedaemonii, utpote homines et Graeci homines, quo plura habebant, eo <b>ampliora cupientes</b> , postquam Atheniensium potiti sunt, uniuersam Asiam <b>spe dominationis hauserunt.</b>	2) Lacedemonii enim utpote homines Greci <b>inquietissimi ac cupidissimi</b> et de hoc, quod Athenienses ante bello presserant, in <b>superbiam elati totum bello perturbare temptarant orientem.</b>

<sup>19</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 20, p. 90 : *Hic est Artaxerses, qui et Assuerus, sub quo Hester et Mardochei narratur hystoria, quando omnis populus Israel de mortis periculo liberatus expletis a prima captivitate sua iuxta Ieronimi supputationem in Ezechielis prophetiam CCtisXCta annis pristinae donatus est libertati.*



3) Raro umquam ita pares omni <b>industria</b> duces in unum coiere bellum, qui acerbissimis inuicem proeliis fatigati et multo sanguine obliti uelut inuicti ab alterutro recesserunt	3) Igitur Conon et Agesilaus, probatae <b>fortitudinis</b> viri, congress acerrime cum utriusque exercitus sanguine diutissimeque pugnarunt invictique ab alterutrum ambo fatigati discesserunt.
---	---

Dans la collation C.1, Otton écrit : « [cette paix] a pu être plus facile à faire parce que les Athéniens étaient fatigués et affectés de dégoût (*defatigati et tedio affecti*) par les différents événements liés à autant de guerres et souhaitaient (*cupiebant*) respirer par le remède de la quiétude (*quietis*) ». S'inspirant encore une fois d'Orose, l'évêque de Freising se permet de modifier le passage pour qu'il se conforme au message qu'il veut passer. Ainsi, tandis que dans l'*Histoire contre les païens* il est seulement question de fatigue (*fatigatus*), dans la *Chronique* l'idée est poussée plus loin en ajoutant l'idée d'affectation et de désir de quiétude. Dans ces deux derniers cas, on peut parler d'affectivité dans un seul mouvement : les guerres produisent un sentiment de dégoût qui affecte les Athéniens ce qui crée un désir de quiétude. L'émotion principale est alors le dégoût, qui est dans ce cas positif car il mène à un désir louable de quiétude. Ce mouvement est vertueux pour Otton car il comprend la fuite loin des périls de la guerre par un mouvement menant à la paix, synonyme d'unité.

Cependant cette situation est mise en péril par les Spartiates. Comme nous pouvons lire dans la collation C.2, Otton dit : « parce que les Lacédémoniens sont les plus cupides et turbulents des Grecs, ils ont été excités à l'orgueil parce qu'ils ont précédemment battu les Athéniens à la guerre et ont donc tenté de perturber tout l'Orient par la guerre ». Tandis qu'Orose dit simplement que les Spartiates sont « plus cupides » (*ampliora cupidentes*) que les autres Grecs, Otton utilise le superlatif « cupidissimus » en plus d'y ajouter le qualificatif « inquietissimus ». Le mouvement affectif des Spartiates est alors tout à fait négatif : leur cupidité et leur turbulence produisent une excitation d'orgueil, ce qui conduit à une perturbation par la guerre. Ainsi, l'opposition entre l'orientation vertueuse de l'affectivité

athénienne et l'orientation viciée de celle des Spartiates prend forme: la superbe des Lacédémoniens face à l'humilité des habitants de l'Attique qui se soumettent à l'empereur perse par désir de paix et dégoût de la guerre. En ajoutant ces spécifications liées à l'affectivité, l'auteur de la *Chronique* veut toucher le lecteur du XIIe siècle en exacerbant l'opposition entre Athéniens et Spartiates.

La réaction des Perses et des Athéniens est alors d'entrer dans cette guerre non désirée. Cependant, puisque l'objectif de celle-ci était la paix, Otton qualifie les troupes perso-athéniennes de courageuses (*fortitudines*) au moment où Orose utilise le qualificatif « laborieux » (*industria*), ce que nous pouvons observer dans la collation C.3. L'auteur veut donc signifier une certaine progression de la vertu chez les païens, malgré le fait que, comme nous allons le voir, leur âme soit orientée vers le vice par leur paganisme.

Ce qu'il faut comprendre alors est la rhétorique des oppositions afin de distinguer ce qui est bon et vertueux de ce qui est mauvais et relevant du vice. Prenons chaque opposition : d'abord les Spartiates sont cupides, donc totalement opposés à la charité, et sèment la discorde là où la concorde permet une progression vers la vertu, même si cela peut être à l'encontre de la volonté. Les Spartiates empêchent donc cette progression. Cela se traduit par une émotion concrète qui est aussi un péché capital : l'excitation à l'orgueil. Donc, tandis que les Athéniens faisaient preuve d'humilité en se soumettant au commandement de paix de l'empereur perse, les Lacédémoniens faisaient preuve d'orgueil et brisaient la quiétude, l'unité des hommes. Ce bris de quiétude est donc une perturbation. C'est une des rares fois qu'Otton utilise ce terme associé à l'émotion stoïcienne. Comme on l'a vu, Augustin considère la *perturbatio* comme une perturbation de l'âme. Elle est un type d'émotion fondamentalement néfaste car elle ne peut être orientée vers la vertu puisqu'elle est contraire à la raison. Chez Otton, lorsqu'il utilise le verbe *perturbare*, il veut signifier autant un désordre dans l'âme que dans la société. Puisque, dans un contexte de figuralisme, l'état de la société renvoie à l'état des individus, si la société est perturbée par la guerre l'âme des hommes l'est tout

autant. La perturbation est donc un résultat de l'action du vice dans l'homme. J'y reviendrai à la fin du chapitre.

Les Athéniens, faisant preuve de vertu, ont alors entrepris une guerre non désirée et l'on gagné, on peut en douter, grâce à une démonstration vertueuse de courage. Cependant, puisqu'en tant que païens leur âme est tournée vers le vice, celui-ci reprend son emprise sur les Athéniens et l'affecta après ce bref effacement.

### 2.1.7 Philippe de Macédoine et les Grecs

Otton fait parfois preuve d'une grande créativité en manipulant ses sources : le cas de Philippe de Macédoine, roi de Macédoine entre 359 et 336 avant J.C., en est un bon exemple. Tandis que Philippe est mal vu par Cicéron et Orose<sup>20</sup>, Otton réussit à utiliser ces deux auteurs dans un portrait plutôt flatteur du père d'Alexandre le Grand. Encore une fois, Otton met en place sa rhétorique en jouant avec les contrastes. Cette fois-ci, Philippe est opposé aux Athéniens.

#### Collation D

Orose, <i>HCP</i> , III, 12-13	Otton, <i>CHRON.</i> , II, 24, p. 93-94
1)  Hic primum ab Alexandro fratre obses Thebanis datus, per triennium apud Epaminondam <b>strenuissimum</b> imperatorem et <b>summum philosophum</b> eruditus est.	1)  Ea ergo tempestate Philippus Amintae filius, Alexandri magni pater, Macedonum regnum per 25 annos tenuit. Hic apud Epimanundam Thebanorum regem, <b>strennuissimum ac summae philosophiae virum</b> , nutritus in tantam fortitudinis ac sapientiae virtutem profecit,
2)  Quippe Graeciae ciuitates dum <b>imperare singulae cupiunt</b> , imperium omnes perdiderunt et dum in mutuum exitium sine modo ruunt, omnibus perire quod singulae amitterent oppressae demum seruientes que senserunt.	2)  ut Grecorum civitates, quae <b>dominandi libidine singulae imperare</b> cogitauerant, omnes suo adunaret ac subiceret imperio. Inferioribus enim contra superiores suadens certamina, omnibus ad invicem callide incitatis, omnium ad ultimum afficitur princeps et dominus.

<sup>20</sup> CICÉRON, *De officiis*, C. ATZERT (ed.), Leipzig, Teubner, 1963, II, 15.53 et I, 26.90; OROSE, *HCP*, III, 12.13.

3) Nec ab iratis diis, quos parui semper penderat quorumque aras templa et simulacra subuererat, quin electissimam ut ipsi uidebatur mortem adipisceretur, potuit inpediri.	3) Ferunt de ipso, <b>quod falsorum deorum  maximus persecutor fuerit</b> arasque eorum ac templa destruxerit.
--	--

Le portrait que dresse Otton de Philippe dans la collation D.1 est flatteur : il est un roi valeureux (*strenuissimus*) et un homme d'une grande philosophie (*summae philosophiae*). Jusque là l'auteur reprend les mots d'Orose. Il rajoute cependant deux vertus chrétiennes fort importantes : la fortitude (*fortitudo*) et la sagesse (*sapientia*). Ces deux dernières vertus sont non seulement la conséquence des deux qualificatifs précédents, mais servent aussi à démontrer la présence et la progression de la vertu chez un roi ayant un objectif louable : l'unité de la Grèce. C'est à ce moment qu'Otton fait dévier Orose de son propos. Tandis qu'Orose considérait Philippe comme un tyran s'attaquant aux cités grecques, Otton modifie le propos d'Orose pour rejeter la faute du conflit vers ces cités qui font preuve de désir de domination (*dominandi libido*), comme nous pouvons le constater dans la collation D.2. Le fonctionnement rhétorique de cette émotion est fort intéressant car il est basé sur une contradiction : les conquérants n'ont pas la *libido dominandi*, ce sont les conquis qui ont ce vice qui sert à justifier l'action désormais vertueuse des conquérants.

Philippe de Macédoine est donc vu comme un bon roi ayant établi l'unité politique de la Grèce. Dans la collation D.3, nous voyons qu'Otton trouve même le moyen de dire qu'il était pratiquement un chrétien avant la lettre, en faisant de lui un persécuteur des « faux dieux » païens, là où Orose ne parle que d'une destruction ponctuelle de temples et d'idoles.



## Collation E

Orose, <i>HCP</i> , III, 16-17	Otton, <i>CHRON.</i> , II, 25, p. 95-96
1) Igitur Alexander anno ab Vrbe condita CCCCXXVI patri Philippo successit in regnum; qui primam experientiam animi et uirtutis suae compressis celeriter Graecorum motibus dedit, quibus auctor, ut ab imperio Macedonum deficerent, <b>Demosthenes orator auro Persarum corruptus exstiterat. Inde profecturus ad Persicum bellum omnes cognatos ac proximos suos interfecit.</b>	1) Alexander suscepto regno <b>virtutem animi intra se non ferens</b> terminisque a patre, quamvis viro bellatore ac fortissimo, relictis <b>non contentus</b> imperium dilatare cogitat. Darius rursum spe pacis amissa pugnam inire molitur. Anceps tunc diu victoria stetit, Dario sepe iam victo, ni vincat, mori parato. Alexandro vero ex priori victoria aplius ad pugnam animato. Tandem cedere dum coguntur Persae, Darius mori optans a suis bello eximitur.
2) Darium uero cum a propinquis suis uinctum conpedibus aureis teneri conperisset persequi statuit. Itaque iusso ut subsequeretur exercitu ipse cum sex milibus equitum profectus inuenit in itinere solum relictum, multis confossum uulneribus et extrema uitae per uulnera efflantem. Hunc mortuum <b>inani misericordia</b> referri in sepulchra maiorum sepeliri que praecepit; cuius non dicam matrem uel uxorem sed etiam paruulas filias crudeli captiuitate retinebat.	2) Darium bello egressum presidioque fugae confidentem ob gratiam Alexandri fraudulenter sui uinctum multisque confossum uulneribus et extremum spiritum trahentem in via relinquunt.  Quem Alexander inventum in sepulchrum patrum suorum inferri <b>misericordia motus</b> iussit.

Lorsqu'il est question d'Alexandre, Otton renverse encore une fois le propos d'Orose. Dans la collation E.1, nous voyons qu'Orose explique la guerre d'Alexandre en Orient par la malignité des Perses tandis Otton considère plutôt qu'elle est due à l'état affectif d'Alexandre, qui ne pouvait contenir en lui la vertu, ou plutôt la puissance, de son esprit (*virtutem animi intra se non ferens*), se lança à la conquête de l'Orient par envie, car il n'était pas content (*non contentus*) de ses possessions.

Puisqu'Alexandre parvient à conquérir le monde, Otton doit y trouver une explication. Il trouve celle-ci chez Flavius Josèphe, qui raconte que, lorsqu'Alexandre entre dans Jérusalem, il reconnaît la liberté des Juifs et même le vrai Dieu<sup>21</sup>. Nous avons déjà vu ce topos à l'œuvre lorsque Otton évoque un lien entre la volonté de paix des Perses et des Athéniens et une période de liberté chez le

<sup>21</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 25, p. 96 ; FLAVIUS JOSEPHUS, *Antiquitates Judaicae*, dans *Flavii Iosephi opera*. B. NIESE (ed.), Berlin, Weidmann. 1892, XI, 8.



peuple Juif; car la liberté du peuple de Dieu équivaut à un progrès de la vertu dans l'histoire. À partir de ce moment dans la narration, Alexandre fait preuve de vertu. Au moment où il apprend la mort de Darius par trahison, il décide de lui donner une sépulture propre à son rang. Encore une fois, comme nous le voyons dans la collation E.2, Otton met une emphase sur le processus psychologique qui n'est pas présente chez Orose. Tandis que chez lui il est question d'une action par miséricorde, chez Otton il est dit qu'Alexandre est mû par la miséricorde (*misericordia motus*). La différence est subtile mais bien réelle. Chez Otton, le mouvement de l'âme est explicite, un mouvement dirigé selon la miséricorde, selon la vertu. De l'autre côté, chez Orose, bien que la miséricorde soit connotée affectivement, elle n'a pas la même emphase affective que chez Otton. Celle-ci est due au fait que l'auteur cherche à justifier la colère d'Alexandre qui exécute de manière cruelle les responsables de la mort de Darius. Ainsi, puisque cette cruauté prend part au mouvement miséricordieux de l'âme, elle s'en trouve ainsi justifiée car l'objectif, la volonté, de celui-ci est bon.

#### Collation F

Cicéron, <i>De officiis</i> , II, 15, 53 et I, 26, 90	Otton, <i>CHRON.</i> , II, 24, p. 94.
Alexandrum filium Philippus accusat quod largitione benivolentiam Macedonum consecratur. quae te malum inquit ratio in istam spem induxit ut eos tibi fideles putares fore quos pecunia corrupisses. an tu id agis ut Macedones non te regem suum sed ministrum et praebitorem sperent fore. bene ministrum et praebitorem quia sordidum regi melius etiam quod largitionem corruptelam dixit esse. fit enim deterior qui accipit atque ad idem semper expectandum paratior.	Hic etiam filium Alexandrum benivolentiam Macedonum largitione sectantem in epistola redarguit dicens : quod te malum rationis in istam spem induxit, ut eos tibi fideles putare fore, quos pecunia corrupisses? An tu id agis, ut Macedones non te regem suum, sed ministrum et praebitorem putent? <b>Is quamvis rebus gestis et gloria a filio superari videretur, facilitate tamen et humanitate filio superior fuisse perhibetur a Tullio.</b>

La subtilité de la rhétorique d'Otton réside dans une opposition qu'il fait entre Philippe et son fils Alexandre. Malgré qu'Alexandre fasse preuve de vertu par moments, son affectivité est généralement mal dirigée. En effet, on se souvient que la raison de l'ensemble de l'œuvre du grand Macédonien est l'envie, la non satisfaction de ses possessions. Donc même s'il fait preuve de miséricorde, celle-ci

est viciée car l'objectif de cette action est lié à une envie de pouvoir. À l'opposé, son père Philippe de Macédoine est plus vertueux car l'objectif de son action n'était pas la conquête de nouveaux territoires, mais bien l'unification de la Grèce qui est elle-même menacée par le désir de domination des Grecs. Nous pouvons observer dans la collation F qu'Otton fait dire à Cicéron que Philippe fut supérieur à son fils, Alexandre le Grand. Il faut donc comprendre qu'Otton se sert de la vertu de Philippe de manière rhétorique pour mettre en lumière le fait que l'affectivité et les actions d'Alexandre étaient viciées.

#### 2.1.8 Dégoût et fuite des choses temporelles

Puisque, comme nous l'avons démontré, la vertu est quasi inexistante dans l'histoire avant l'ère chrétienne, Otton s'arrête à quelques reprises pour faire part à ses lecteurs de son dégoût (*tedet hic inextricabilem malorum texere cratem, tamen ad ostendendas mortalium miserias summatim ea adtingere volo*<sup>22</sup>) et de sa honte (*pudet hic inextricabiles flagitiorum recessus pandere*<sup>23</sup>) devant de telles hontes et malheurs qui ne sont que l'œuvre du vice, tout en concédant qu'il lui est nécessaire de le faire pour atteindre son but. L'expression de ces émotions a alors un objectif rhétorique bien clair : ce sont ces émotions que le lecteur doit ressentir en lisant ces épisodes de l'histoire, pour ainsi être incité à fuir les choses temporelles vers le spirituel. Cela demeure possible par la vertu d'espérance que le lecteur doit avoir et, surtout, retrouver dans l'histoire. C'est cette fonction qu'ont les épisodes vertueux de l'histoire comme ceux des Athéniens contre les Spartiates et de Philippe de Macédoine versus son fils Alexandre. Ils sont synonymes d'espoir car ils montrent que la volonté et le dessein de Dieu ne se perdent pas parmi les misères et les mutations de la cité; autrement dit, l'action de la Cité céleste est stable et immuable dans son unité avec la volonté divine. L'espoir en tant que vertu, ou *habitus*, se

<sup>22</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 17, p. 87.

<sup>23</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 19, p. 53.

décline en espoir en tant que mouvement de l'âme qui, par la fuite, doit tendre vers un désir d'unité, non seulement politique, mais spirituelle, soit de vivre selon Dieu. Ainsi, après avoir narré l'épisode d'Alexandre, Otton déclame de manière émotive sa consternation devant le cours de l'histoire païenne :

« O condition mortelle, O esprits pitoyables et aveugles! N'est-ce pas cet Alexandre qui a détruit le fier et noble empire des Perses et l'a transféré aux Macédoniens? N'est-ce pas celui face à qui le monde entier tremble sans même voir son visage et se donne en servitude sans oser attendre sa venue? [...] par la mort d'un seul homme, le monde entier est ébranlé. [...] Mais nous qui aimons le monde, qui voulons s'y accrocher comme si c'était une chose éternelle et permanente, ne considérons pas de telles choses. Nous tombons avec ceux qui tombent, nous glissons avec ceux qui glissent, tournons avec ceux qui tourbillonnent et périssons avec ceux qui périssent. Mais la Cité de Dieu, fondée sur un roc solide, n'est pas ébranlée par les malheurs et les tempêtes du monde et demeure stable et immobile. Elle mérite de régner éternellement d'être couronnée éternellement. »<sup>24</sup>

Il est intéressant de noter que l'interjection du début de cette déclamation peut être interprétée de manière affective. En effet, selon le grammairien Donat, l'interjection est une partie du discours signifiant un affect de l'esprit par une voix confuse<sup>25</sup>. Prise dans ce sens, l'interjection donne le ton émotif du reste de l'énoncé, toute l'idée de confusion, de désordre, est sous-jacente au monde païen qui est incapable d'orienter sa volonté et ses émotions selon la vertu; d'où l'idée d'aveuglement contenue dans cette interjection. Ainsi, même si Otton s'inclut dans ce groupe d'hommes mortels, il est clair qu'il décrit la manière dont il ne faut pas agir. C'est-à-dire qu'il ne faut pas être aveugle devant l'œuvre païenne, tout comme il ne faut pas l'être, comme on l'a vu plus haut, devant l'œuvre des démons. Car si

<sup>24</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 25, p. 98 : *O mortalium conditio, o mentes miseras et cecas! Nonne iste est Alexander, qui Persarum nobile ac superbum imperium destruxit et ad Macedonas transtulit? Numquid ipse non est, quem totus orbis tremens etiam non visum expectare non ausus ultro se servituti dedit? [...] unius morte totus mundus concutitur. [...] Nos vero hoc non adtendimus, qui mundum diligimus, qui ipsi tanquam aeternae rei ac permanenti inherere volumus. Cadimus cum cadente, labimur cum labente, volvitur cum rotante, postremo perimus cum pereunte. Civitas autem Christi fundata supra firmam petram malis ac tempestatibus mundi non concutitur, immobilisque ac inconcussa manens aeternaliter regnare, aeternaliter coronari meretur.*

<sup>25</sup> DONATUS, *Ars minor*, dans L. HOLTZ (ed.), *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Paris, CNRS, 1981, c. 9, 1.2, p. 602 : *Interiectio [est] pars orationis significans mentis affectum uoce incondita.*

l'affectivité se rattache à la Cité terrestre, par exemple en ayant peur d'Alexandre et non de Dieu, en aimant le monde et non Dieu, l'homme tombe, glisse, vacille et périt avec le monde. L'idée est donc de fuir le monde et ses mutations mal orientées qui conduisent à la perte. Le chrétien, en l'occurrence le lecteur de la *Chronique*, doit donc conformer son affectivité et sa volonté avec celle de Dieu afin de tendre vers la stabilité de la Cité de Dieu et d'éviter le trouble de l'âme. Otton dit ailleurs que, lorsque le Christ est descendu sur Terre et encore aujourd'hui [au XIIe siècle] lorsque Dieu en appelle à ses fils, le diable est troublé et secoué (*turbatus et concutio*)<sup>26</sup>. Le trouble et l'ébranlement doivent ici être compris comme des états affectifs découlant d'émotions mal orientées telles l'amour du monde et la peur d'un homme – en opposition à la peur du péché. Les païens, n'ayant pas accès à la vertu par la grâce révélée par Dieu, sont incapables de bien orienter leurs émotions. C'est pour cette raison que malgré une certaine progression de la vertu dans l'histoire (Alexandre détruit l'orgueilleux Empire perse), les païens ne peuvent échapper au trouble de l'âme et accéder au salut.

Le cas de la mort du premier empereur perse Cyrus (roi entre 559 et 529 avant J.C.) est tout à fait représentatif du propos de ce chapitre. Après avoir conquis Babylone, Cyrus, excité par son orgueil (*in superbiam elatus*), se lance à l'attaque de la Scythie. Cependant, parce qu'il va en guerre pour une mauvaise raison, il trouve une mort honteuse aux mains de la reine Thameris. Otton dit alors que cela n'est pas dû à la fatalité, mais un jugement secret de Dieu<sup>27</sup>. L'auteur y va alors de son commentaire à propos de la mort de Cyrus :

« Qui ne peut être stupéfait en entendant cela? Le cœur de qui, même si fait de pierre, ne pourrait être amoli vers l'amour de Dieu et le mépris du monde par un fait si incroyable que déplorable? »<sup>28</sup>

<sup>26</sup> OTTON., *CHRON.*, I, 20, p. 54 : *Unde et adhuc Domino de Aegypto mundi huius servos suos ad regnum suum vocante mundum frequenter concuti ac turbari videmus.*

<sup>27</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 14, p. 83 : *Res miranda ac miseranda, nec fatali eventui, sed Dei occultis iudiciis tribuenda.*

<sup>28</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 14, p. 83 : *Quis haec audiens non stupeat? vel cuius vel saxeum pectus factum tam mirabile quam miserabile ad amorem Dei contemptumque mundi non emolliat?*



Voilà qui résume ce que j'ai tenté de démontrer au cours de ce chapitre. Les événements de l'histoire doivent servir de base pour orienter l'affectivité du lecteur vers la connaissance de Dieu. Ainsi, cette phrase reprend le processus de componction tel qu'il a été vu chez Grégoire le Grand : un cœur de pierre, dur, est un cœur qui n'aime pas Dieu. C'est par des émotions d'abord négatives, telles le dégoût et la honte de lire de telles histoires, qui excitent (*stupor*) la foi du lecteur positivement pour ensuite amollir son cœur vers l'amour de Dieu et le mépris du monde. L'idée de stupeur, tout comme celle d'admiration de l'œuvre de Dieu, sert à gonfler la foi du lecteur; c'est un enorgueillement positif puisqu'il est dirigé vers Dieu. C'est un mouvement de l'âme, une émotion, qui met en éveil l'intelligence et toutes les facultés de l'homme : la réflexion et la connaissance qui nourrissent la charité et toutes les autres vertus<sup>29</sup>. De ce mouvement de stupeur causé par les misères de l'histoire païenne découlent l'ascèse et, finalement, l'expérience mystique, complétant ainsi le processus de componction. Au cœur de ce processus se retrouve l'idée de fuite du monde, tel le moine qui fuit le siècle au monastère. Il importe de comprendre le mouvement, non seulement de l'histoire, mais aussi celui que l'âme doit suivre afin de ne pas être mû vers le trouble du vice et avoir un cœur de pierre.

Nous voyons donc à quel point les considérations morales et affectives prédominent dans la rhétorique d'Otton. Tout est une question de mouvement, de fuite de l'âme des choses honteuses, vers quelque chose de bon, la vertu, la charité. Cette vertu suprême, la charité, se définit alors par deux émotions qui sont elles-mêmes le fondement des deux cités : l'amour et le mépris. L'amour de soi et le mépris de Dieu définissent la Cité terrestre tandis que l'amour de Dieu et le mépris de soi, ou du monde, définissent la Cité céleste. Afin d'accéder au salut, le chrétien doit donc tendre vers cette dernière par un mouvement émotionnel. Dieu est à l'origine de ce mouvement car c'est par bonté et miséricorde qu'il a voulu les

---

<sup>29</sup> J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, op. cit., p. 216.



misères du monde, et ce afin de pousser les hommes à son amour<sup>30</sup>. La rhétorique d'Otton sert donc à faire voir dans l'histoire cette miséricorde divine qui agit par le biais de personnages qui n'en sont pas nécessairement conscients, comme le montrent les exemples de Balaam, des Athéniens et de Philippe de Macédoine.

### 2.1.9 Conclusion

Au début du prologue du livre III, Otton dit qu'à partir de la naissance du Christ, il lui est possible de parler plus abondamment des citoyens de la Cité de Dieu car avant, mis à part quelques Israélites, le monde était dans l'erreur et dans la superstition, prisonnier de la tromperie des dieux païens<sup>31</sup>.

Si Dieu a permis au monde des Gentils de vivre dans l'erreur de la perfidie des démons pour autant de temps, c'est afin qu'ils puissent progresser dans la vertu et la sagesse jusqu'au moment où ils deviennent capables de comprendre la vérité. Il faut savoir que la raison humaine ne suffit pas pour parvenir à la connaissance des choses divines, comme la raison des païens ne suffit pas à la vertu : sans la vérité, la volonté divine, la raison sert bien peu et les émotions ne peuvent pas être bien orientées. Si un personnage comme Alexandre peut sembler vivre selon la vertu et avoir une vie affective bien orientée, cela n'est pas nécessairement volontaire car sans la connaissance de la vérité révélée lors de l'incarnation, il est impossible d'avoir des émotions orientées selon la volonté et la raison.

Dieu a permis à la Cité terrestre d'agir selon son propre libre arbitre<sup>32</sup>. Pour cela il n'est pas à blâmer car il le faisait en toute justice : pourrait-il en être

---

<sup>30</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 14, p. 83: *Nec duriciae id, sed bonitati ac misericordiae conditoris ascribendum dixerim, qui, ut ad amorem sui permanentemque in caelo civitatis mansionem nos vocaret, hanc inesse rebus mortalium miseriam voluit.*

<sup>31</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prologue, p. 130 : *errore deceptus, vanis superstitionibus deditus, demonum ludicris captus, mundi illecebris irretitus.*

<sup>32</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prologue, p. 132, : *Igitur si Deus, iuxta apostolum, in multa patientia sustinuit vasa irae apta in interitum, si divitias bonitatis suae volens ostendere ecclesiae suae diutissime in propriae libertatis arbitrio civitatem mundi permisit temporaliter florere, culpandus*

différemment de la part du Créateur? Dieu a abandonné les païens à leur propre volonté, ce qui veut dire qu'il ne les a pas forcés à pécher, puisque c'est un acte de la volonté de l'homme, mais ne leur a pas donné la voie de la vérité par sa grâce. L'objectif d'Otton est de montrer aux futures générations ce qui doit être fui (*esset fugiendum*), en pouvant faire la différence entre ce que les hommes peuvent faire sans Dieu et ce qu'ils gagnent par la foi, ce qui est, dans le cadre de mon propos, la possibilité de conférer aux affects une valeur salvatrice en les ordonnant selon la charité chrétienne. La notion de fuite est fondamentale pour le moine cistercien, la *fuga mundi*, la fuite du monde qui caractérise les moines depuis les Pères du Désert (IV<sup>e</sup> siècle) libère le moine de nombreuses préoccupations inutiles (les misères du monde) et lui permet de se consacrer à l'essentiel: la recherche de Dieu. Cependant, il faut se rappeler qu'Otton n'est pas seulement moine, il est aussi évêque. Or, nous voyons bien dans ce chapitre à quel point la fuite du monde et de ses misères, bien que centrale, est assortie d'un certain optimisme dans la progression vertueuse de ce même monde. Autant il faut fuir les actions de Ninus et Sémiramis, autant un personnage comme Philippe démontre la possibilité d'une mutation vers la vertu, ce qui sera l'objet du prochain chapitre. Or, cette apparente contradiction entre fuite du monde et espoir d'une progression est le fait de l'ambiguïté du statut d'Otton lui-même en tant que cistercien impliqué dans les affaires du siècle. En effet, un des buts de la réforme grégorienne est d'appliquer dans le monde séculier des principes monastiques, dans ce cas-ci, la fuite du monde. Ceci participe de la spiritualisation de la société chrétienne, soit de la réalisation sur Terre de la Cité de Dieu. Otton est un digne représentant de la réforme en ce qu'il remplit son rôle d'évêque, la *cura animarum*, en appliquant à la société laïque des principes et des valeurs monastiques. Cela se répercute aussi dans le deuxième thème présenté ici: la mutation.

---

*non est, tam quod eam propriae voluntati deseruit, quam quod electis suis istius comparatione castigatis divitias bonitatis suae ostendit.*

## Chapitre 2.2 *Mutationes rerum*

Au cours du dernier chapitre, nous avons vu pourquoi et comment le bon chrétien doit fuir les misères de la Cité céleste. Comme Abraham, il doit y parvenir non seulement physiquement mais aussi par un mouvement affectif. La fuite du croyant, son pèlerinage sur terre, doit avoir une voie (*via*) à suivre afin qu'il soit « rappelé à la lumière de la raison en étant *exorbité* de l'erreur »<sup>1</sup>. Être *exorbité* est une déviation du cours normal de la vie de l'homme, c'est une attraction vers l'erreur, donc une perturbation de l'âme. Ainsi, l'incarnation du Christ agit comme une lumière éclairant le chemin de l'homme vers la raison et permet d'accorder la volonté des hommes bons avec la vérité révélée par le Christ. Le problème des païens est que même s'ils peuvent parfois distinguer la vérité, ils sont incapables de la poursuivre car ils n'en connaissent pas la voie. En parlant de cette vérité révélée par le Christ, Otton dit que c'est comme s'il était dit aux païens : « tu erres, viens vers moi qui suis la voie »<sup>2</sup>. Car sans cette vérité, même les païens vertueux ne peuvent être sauvés car comme dit l'évêque de Freising en référence aux *Proverbes* 14.12 : « il y a des voies qui sont vues comme étant droite par les hommes, mais leurs issues conduisent vers la mort »<sup>3</sup>. Donc, les païens pensent suivre la bonne voie mais celle-ci mène plutôt à la destruction puisqu'ils sont dans l'erreur, trompés par les démons, comme on l'a vu. Pour Otton, la voie de la vérité est tracée par l'incarnation du Christ afin que les citoyens de la Cité céleste puissent s'y diriger par une dynamique qui allie raison, volonté et affectivité, soit par une morale affective d'où découlent des mouvements émotionnels bien orientés. Le lecteur doit trouver cette voie par l'histoire, par un décodage du dessein divin, afin de

---

<sup>1</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prol., p. 130: *At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum in terras, qui, ut homines per invia ac devia more pecudum oberrantes ad viam reduceret, viam se hominem assumendo hominibus prebuit, et ut a falsitatis errore exorbitantes ad rationis lumen revocaret, veritatem se ostendit, ut vero deficientes reficeret, vitam se veram exhibuit: Ego sum, inquiens, via, veritas et vita.*

<sup>2</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prol., p. 130 : *Ac si diceret: 'Erratis, ad me venite, qui sum via.*

<sup>3</sup> *Sunt viae, quae videntur hominibus rectae, novissima vero earum ducunt ad interitum.*

progresser vers la connaissance du Créateur. L'idée de progression spirituelle requiert des changements dans l'âme, des changements affectifs qui se réalisent par des mouvements émotionnels. Les changements dans l'histoire sont souvent exprimés dans la *Chronique* par l'idée de *mutatio*. En effet, des trente occurrences de ce mot, dix-huit sont directement liées au mot *res* ou *regnum* (*mutationes rerum, mutationes regnorum*). La majorité des autres occurrences implique aussi le changement historique ou politique mais de manière indirecte. L'aspect spirituel du terme *mutatio* se comprend lorsqu'Otton dit qu'il doit être laissé à Dieu de montrer les avantages issus des changements de gouvernement car ces changements ne sont jamais inutiles<sup>4</sup>. Ainsi, l'idée de mutation ne saurait être absolument négative car elle est tributaire de l'amour de Dieu pour sa création; d'autant plus que si Dieu aime ce qu'il fait, rien ne peut être fait sans utilité (*si ergo Deus quae fecit diligit, nichilque eorum quae fiunt sine eius nutu fieri potest*)<sup>5</sup>. Ce qui est utile pour l'homme chrétien à une époque de trouble est la progression spirituel et ces changements participent à celle-ci par des changement liés à l'Affectivité. L'objet de ce chapitre est alors de comprendre comment cette mutation s'opère dans et par des mouvements émotionnels présents dans l'histoire et qu'est-ce que le lecteur de la *Chronique* doit en retirer pour sa propre progression.

### 2.2.1 Incarnation et progression spirituelle

L'Incarnation a pour but d'abolir la faute d'Adam et Ève, qui ont quitté les délices du paradis pour rejoindre par leur propre volonté (*ex proprii arbitrii voluntate*) la terre de malédiction<sup>6</sup>. Otton explique le moment de l'incarnation par le fait que le Christ attendait que les hommes soient prêts à le recevoir par un progrès

---

<sup>4</sup> OTTON., *CHRON.*, VII, prol., p. 308 : *Sic et regnorum mutationes et ad ultimum inminutiones quis fructus sequatur, Deo, apud quem nichil inutiliter effluere potest, relinquamus.*

<sup>5</sup> OTTON., *CHRON.*, VI, 36, p. 306.

<sup>6</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prol., p. 132: *Cum enim pro primi parentis, qui paradysi delicias postponens ex proprii arbitrii voluntate hanc terram maledictionis inhabitare maluit, culpa abolenda incarnari voluit.*



de la sagesse<sup>7</sup>. Cette explication provient de l'idée de l'historien grec Eusèbe de Césarée (†339) selon laquelle les premiers hommes sont des bêtes qui progressent lentement dans la vertu et la raison.

#### Collation G

Eusèbe de Césarée traduit par Rufin, <i>Historia ecclesiastica</i> , T. MOMMSEN, (ed.), Corpus Berolinense 9.1-9.2, Berlin, 1903-1908, I, 2.18.	Otton, <i>CHRON.</i> , III, prol., p. 132-133.
1) Ferino magis ac beluino ritu <b>oberrantes non urbes ad societatem, non mores ad honestatem, non leges ad vitae iustitiam tenere.</b>	1) Ferino magis ac beluino more, oblitterato in eis naturali bono, <b>oberrantes non socialiter vivere, non legibus informari, non virtutibus adornari, non rationis vi ad cognoscendam veritatem illuminari didicerant.</b>
2) quae tamen lex cum velut initium quoddam luminis mundo huic offulsisset et odoris sui fragrantia mare ac terras longe late que complesset atque ex ipsa diversis in orbis partibus nidorem quendam prudentiores quique <b>capientes legislatores vel philosophi modesta quaeque et verecundiora praecepta atque honestatis et iustitiae conscia auditoribus suis paulatim tradere atque insinuare coeperunt et agrestes ac feros hominum mores ad decora atque honesta instituta revocare.</b>	2)  Itaque data est primo lex, quae infirmis intellectibus conveniret et quae teneram mundi etatem non solido cibo, sed lacte aleret. <b>Deinde paulatim crescente ac proficiente tam ex societate hominum simul commanentium quam ex collatione eorundem ad leges condendas sapientia philosophorumque mediante doctrina.</b>

Nous pouvons observer dans la collation G.1 que le contenu lexical est totalement modifié pour s'accorder plus directement au propos tenu par Otton. Ainsi, alors qu'Eusèbe relate le fait que les premiers païens étaient incapables de vivre en société car ils n'avaient pas de lois tendant vers la justice ni de mœurs honnêtes, Otton précise qu'ils n'avaient pas appris les vertus et les lois car ils n'étaient pas éclairés par la puissance de la raison vers la connaissance de la vérité. De là les histoires honteuses relatées par l'auteur au sujet la période historique qui précède l'incarnation, histoires que le croyant doit fuir. Nous avons là la

<sup>7</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prol., p. 133 : *Deinde paulatim crescente ac proficiente tam ex societate hominum simul commanentium quam ex collatione eorundem ad leges condendas sapientia philosophorumque mediante doctrina.*



combinaison nécessaire à l'ordre affectif pouvant mener au salut : être informé des bonnes choses à faire par la sagesse et la connaissance et faire preuve de vertu. C'est par la raison, éclairée par la vérité, qu'il est possible de rendre effective cette combinaison salvatrice. Lorsqu'une partie de l'équation est manquante, le salut est en péril.

Il y eut quelques personnages historiques qui firent progresser la vertu, comme nous l'avons vu avec Philippe de Macédoine et les rares citoyens de la Cité céleste tel Abraham. Dans la collation G.2, nous voyons cependant que là où Eusèbe de Césarée parle d'un progrès de la justice dans l'histoire par l'action des philosophes et législateurs, Otton reste vague en ne parlant que d'une progression de la sagesse car la véritable justice ne peut exister chez l'homme sans qu'elle soit liée à la volonté de Dieu, par la grâce qui fut octroyée à l'incarnation. Il ne peut donc y avoir de progrès dans la vertu de justice avant la révélation.

Au moment de justifier le moment de l'incarnation, Otton reprend une thématique chère à Hugues de Saint-Victor, soit le parallèle entre l'unité du monde sous Rome et la formation de la Cité de Dieu sur terre par l'incarnation du Christ. Car pour Hugues, le monde devait être concentré sous une Rome orgueilleuse pour que la Cité de Dieu puisse la dominer par son humilité<sup>8</sup>. Cette dialectique de la relation superbe-humilité sera reprise maintes et maintes fois par Otton pour expliquer le mouvement de l'histoire post-incarnation et, surtout, le fonctionnement des mutations. Ainsi, Otton dit que Dieu a d'abord voulu que l'esprit (*mens*) des hommes soit plus prompt et capable de comprendre les choses – donc par une progression de la sagesse grecque. Ensuite, Dieu a voulu unifier tous les hommes dans l'unité de la foi, de la même manière qu'ils ont été unis dans la peur (*terrore*) d'un seul homme et d'une seule ville, Rome<sup>9</sup>. Ainsi l'unité de l'Empire, en opérant

<sup>8</sup> HUGO, *De vanitate mundi*, op. cit., IV, 732-733.

<sup>9</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prologue, p. 133: *Hic iam, quod supra distuli, solvendum puto, quare unius urbis imperio totum orbem subici, unius urbis legibus totum orbem informari Dominus orbis voluerit. Primo, ut dixi, ut ad maiora intelligenda promptiores ac capatiores essent mentes hominum. Secundo, ut his modis unitis unitas commendaretur fidei, quatinus unius urbis terrore ad unum hominem colendum homines universi constricti unam quoque fidem tenendam caelestemque in ea non hominem tantum, sed auctorem omnium colendum ac adorandum Deum addiscerent.*

l'unité du monde, réalise aussi la condition du royaume universel du Christ. Les facteurs terrestres de l'unité du genre humain sont les promoteurs providentiels – même s'ils sont païens et persécuteurs – de l'histoire chrétienne<sup>10</sup>. Ce passage est très intéressant car il démontre l'importance qu'Otton donne à l'affectivité dans l'élévation spirituelle des hommes. Otton dit que les hommes doivent être unis dans la foi de la même manière qu'ils sont unis dans la peur; ce qui sous-tend que la foi est avant tout une affaire émotive. Dans ce cas-ci, le mouvement émotionnel est le suivant : la peur produit l'humilité qui elle-même engendre la foi. L'humilité a donc ici la fonction d'une vertu en mouvement, soit d'une émotion en tant que phénomène affectif transitoire. De plus, Otton utilise ce mouvement affectif pour justifier le rôle de l'Empire romain dans le processus historique de la formation de la chrétienté : le sentiment de peur qui a conduit à l'unité du monde et ensuite à l'unité de la foi est causé par Rome. En tant que prince impérial, Otton de Freising accorde une place fondamentale à l'Empire dans l'histoire. Il cherche donc à justifier l'importance de l'Empire romain, même encore païen, dans l'économie chrétienne de l'histoire. Cela est cependant un trait caractéristique de la *Chronique* d'Otton qui dépasse l'objet de ce mémoire. Notons simplement que l'affectivité est souvent utilisée comme lien et comme argument dans le cadre de cette justification, on va y revenir.

Comme nous venons de le voir, le monde entier est humilié par une seule ville : Otton dit que le monde est *attritus* et *fatigatus*<sup>11</sup>, qu'il est prêt à recevoir la révélation. Ces deux états affectifs, la fatigue et l'attrition, sont d'abord négatifs car ils supposent une peine. En effet, comme on l'a vu l'attrition est un acte spirituel de pénitence qui prend son essor au XIIe siècle. Otton utilise cette notion pour exprimer le processus de pénitence des païens : les misères du monde induisent la peine de la fatigue et c'est l'état d'attrition qui entraîne la réaction divine, l'Incarnation. Ainsi ces états affectifs ont une conséquence positive : ils ont mené

<sup>10</sup> M.D. CHENU, *La théologie...*, op. cit., p. 78-79.

<sup>11</sup> OTTON., *CHRON.*, III, prol., p. 133.

les hommes vers l'humilité, condition de l'unité spirituelle non seulement avec Dieu mais aussi dans le monde. Il est donc naturel que la révélation – le moment par excellence où l'homme se rapproche de Dieu – aille de pair avec un moment de paix, un moment d'unité dans lequel les hommes sont unis par la fatigue et l'attrition. Toutefois, la *pax romana* ne représente qu'un prélude temporel à la véritable unité spirituelle. L'homme doit d'abord progresser spirituellement par la mutabilité du monde. Cette idée de mutabilité est fondamentale et moins négative qu'elle ne paraît à première vue. Je m'explique : en lisant une première fois la *Chronique* d'Otton de Freising nous sommes portés à penser que la mutabilité du monde est fondamentalement néfaste car directement associée à la Cité terrestre. Cependant, l'idée de *mutabilitas* est beaucoup plus complexe. Seul Dieu est immuable et parfait. La condition de l'homme est au contraire transitoire et imparfaite, l'homme ne saurait être immuable dans son imperfection car il n'aurait aucune chance de salut. L'aspect transitoire, muable, de l'homme lui permet de se perfectionner car il peut « changer ». Ainsi, dans l'histoire, malgré que la mutabilité entraîne souvent la misère, les mutations pointent généralement dans la bonne direction : vers la connaissance de Dieu. L'objectif moral d'Otton est alors que les hommes doivent bien diriger leur « mutation » personnelle, leur progression spirituelle, selon l'expérience trouvée dans l'histoire de façon à ce qu'elle soit ordonnée à la charité. Toute cette orientation spirituelle est une affaire affective. Les émotions médiévales étant des mouvements de l'âme, muables et transitoires telles les choses terrestres, elles doivent être ordonnées selon la charité afin d'assurer une progression spirituelle adéquate. Ainsi, la mutabilité du monde et la mutabilité des émotions vont de pair. Comme on l'a vu dans la spiritualité de Grégoire le Grand, ce sont les mauvaises émotions qui nous font progresser spirituellement en stimulant notre amour pour Dieu. Pareil chez Otton : les événements malheureux de l'histoire font progresser l'humanité spirituellement en détournant celle-ci des choses temporelles vers la Cité de Dieu, en faisant passer l'homme *per visibilia ad invisibilia*.

Otton utilise la métaphore de la lumière et des ténèbres pour exprimer la mutabilité du monde. Aux dissensions qu'a connues Rome avec les guerres civiles, succède la *pax romana*. L'humilité, en opposition à la superbe, est probablement le premier facteur explicatif du changement historique chez Otton de Freising et celui-ci se traduit toujours en termes affectifs. En effet, la mutabilité du monde est une représentation de la condition humaine, viciée par la chute. Cependant, le changement est essentiel à la progression spirituelle qui fait passer le monde du vice à la vertu. Nous avons vu dans le premier chapitre ce que le chrétien doit fuir, maintenant il faut voir comment le chrétien doit agir pour changer sa situation dans un contexte de mutation. L'humilité en est la première condition, Dieu cherche à humilier avant d'exalter et à humilier l'exalté. C'est ainsi qu'est expliqué le changement historique : Babylone fut humiliée en raison de sa superbe qui entraînait la *libido dominandi*, comme l'ont ensuite été les Grecs et finalement les Romains. Mais chaque empire a aussi eu sa période d'exaltation précédant l'humiliation. Otton vise à montrer que la mutabilité du monde terrestre, même si contraire à la stabilité de la Cité céleste, n'est pas fondamentalement négative car elle permet à l'homme de progresser dans la vertu. Ainsi, le chrétien doit se laisser humilier selon la volonté divine et être sauvé par la miséricorde de Dieu. Autrement dit, il doit ordonner son affectivité à la volonté de Dieu, chose qui est possible depuis l'incarnation car Dieu a donné à ses fidèles la voie de la vérité par sa grâce.

### 2.2.2 La perte de la *dignitas* romaine

L'histoire chrétienne est un pèlerinage, une progression vers une fin connue d'avance. Cependant, les aléas de cette histoire sont connus par Dieu seulement. Bien que l'historien ne puisse pénétrer le mystère divin, il peut néanmoins tirer quelques enseignements par la fréquentation de l'histoire, par l'expérience historique. Comme il vient d'être dit, l'histoire des hommes est composée de



mutations et celles-ci ne sont pas nécessairement négatives dans la mesure où elles concordent avec le dessein divin. Ainsi va le destin de l'Église jusqu'au règne de Constantin. Bien que l'Église soit fondée sur un rock solide, elle est tout de même sujette aux tribulations des hommes. Malgré que les mutations représentent l'humanité de l'homme, en opposition à l'immutabilité divine, celles-ci ont un rôle spirituel positif dans l'histoire d'Otton car c'est par elles qu'il est possible de retracer le dessein divin. Il est possible de percevoir deux types de mutations historiques principales : la conversion et la translation. Plus précisément, la question est d'abord de comprendre comment la conversion de Constantin, d'une part, et la *translatio imperii* des Romains aux Francs d'autre part, sont justifiés et expliqués par une rhétorique recourant à l'affectivité et ensuite d'analyser le rôle que jouent les émotions dans l'explication de ces mutations.

Tout comme l'itinéraire du chrétien, l'itinéraire de l'Église est parsemé d'humiliations afin qu'elle puisse être ensuite exaltée par Dieu. Parallèlement à la progression de l'Église dans le monde, l'Empire romain, exalté sous Auguste, perd peu à peu de sa dignité. La perte de la *dignitas* de Rome est une condition aux mutations subséquentes, qu'elle soit spirituelle comme la conversion de Constantin ou matérielle comme la *translatio imperii*. Comme l'analyse sémantique de *dignitas* relève d'une étude qui dépasserait le cadre de ce mémoire, notons simplement que cette notion, sans être une vertu, possède un contenu affectif en ce qu'elle exige un comportement moral adéquat lié à une affectivité bien orientée. En effet, la dignité est une qualité que l'on acquiert non seulement par le statut social mais surtout par l'habilité à gérer une charge (*officium*) de manière ordonnée. Rome a d'abord cette qualité pour gérer le monde entier mais il lui sera impossible de conserver cette *dignitas* au gré des changements historiques. Voyons cela de manière plus précise avec un exemple.

On peut observer la mutation de la dignité de Rome sur le plan moral par la figure de Tibère (empereur romain de 14 à 37 après J.C.).



## Collation H

Orose, <i>HCP</i> , VII, 43.1	Otton, <i>CHRON.</i> , III, p. 144
Ipse autem Tiberius plurima imperii sui parte cum <b>magna et graui modestia</b> reipublicae praefuit adeo ut quibusdam praesidibus augenda prouinciis tributa suadentibus scripserit "boni pastoris esse tondere pecus, non deglubere".	Hic <b>moderatissime</b> rem publicam gubernans nec cives intus iniuriavit nec foris bellorum tempestates movit.

Dans un premier temps, Otton présente Tibère sous un jour vertueux en vantant sa modération (*moderatissimus*) en tant qu'empereur, comme nous pouvons le voir dans la collation H. Ce jugement sur Tibère provient d'Orose mais encore une fois, le vocabulaire est modifié pour ajouter une précision morale qui touche à l'affectivité du personnage : Otton utilise *moderatissimus* au lieu de *magna et graui modestia*. Bien que ces deux qualificatifs soient plutôt semblables – être mesuré dans ses actions - la vertu de modération, par rapport à celle de modestie, est plutôt associée à l'action d'un souverain, associé à l'imposition de limites à des impulsions qui serait potentiellement négatives.

Mais à l'image des hommes, particulièrement des païens, cette vertu est transitoire et sans l'aide de la grâce, Tibère est incapable de la maintenir. Pour exprimer cette déchéance morale du deuxième empereur romain, Otton reprend un épisode qu'il trouve dans la traduction des *Antiquités judaïques* de Flavius Josèphe par Hegesippe<sup>12</sup>. L'épisode raconte l'histoire du païen Mundus qui veut avoir des relations sexuelles avec une pieuse matrone nommée Pauline. Mundus réussit à assouvir ses désirs avec l'aide des prêtres d'un temple païen. Apprenant cela, l'époux de Pauline avertit Tibère qui punit gravement les prêtres et détruit le temple. Cependant, Tibère épargne Mundus par ce qu'Otton appelle un mouvement de miséricorde inconsideré (*inani ductus misericordia*)<sup>13</sup>. L'auteur termine en disant qu'il raconte cette histoire pour démontrer que malgré la clémence

<sup>12</sup> Flavius Iosephus secundum translationem et retractationem quam fecit Hegesippus qui dicitur, *Historiae libri V*, V. USSANI (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 66, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1932, livre II, p. 137-139.

<sup>13</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 9, p. 145 : *Quod scelus dum Cesar a marito comperisset, debita animadversione templum quidem subvertit, sacerdotes in crucem egit, iuveni vero tanquam amoris magnitudine decepto inani ductus misericordia pepercit ac Urbe cedere persuasit.*

(*mansuetus*) de Tibère, être indulgent dans ses punitions contre les pécheurs transforme la clémence, pourtant une vertu des souverains, en vice (*viciū*)<sup>14</sup>.

Nous voyons bien le mouvement émotionnel : l'état affectif de Tibère est d'abord la modération et la mansuétude, qui sont à la base des *habitus* vertueux. S'en suit un mouvement de miséricorde mal dirigé car il conduit vers un excès de mansuétude envers une action viciée. Dans ce cas-ci, la miséricorde se trouve à être une émotion qui découle de la vertu de mansuétude et conduit vers un mauvais jugement, soit la clémence envers un péché, et cela fait en sorte de désorienter un mouvement qui devait a priori être vertueux.

La mutation de l'affectivité de Tibère est exprimée d'autant plus durement par un autre épisode tiré à la fois d'Eusèbe de Césarée, d'Orose et de Frutolf<sup>15</sup>. À la suite de la réception d'une lettre de Ponce Pilate relatant les faits et gestes de Jésus, Tibère veut faire du Christ un Dieu. Face au refus du Sénat, Tibère devient fou de rage et tue de nombreux sénateurs. Encore une fois, Otton ajoute des précisions quant à l'état affectif des personnages que les autres auteurs ne font pas. Par exemple : il dit que Tibère passe d'un prince clément (*mansuetissimus*) à une bête sauvage<sup>16</sup>. À ce moment, la mutation est totale. Comme on l'a vu, la référence à la bête sauvage implique une perte de la raison propre à l'homme, de sorte qu'il est impossible d'agir de manière vertueuse. À partir de ce moment, la *dignitas* est perdue car il est impossible à Tibère d'agir de manière morale sans que son affectivité soit accordée avec la raison.

Ainsi fonctionne la logique de l'histoire : après une période de paix et de vertu qui coïncide avec le principat d'Auguste et la naissance du Christ, le vice des

<sup>14</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 9, p. 145 : *Haec idcirco ponere volui, ut ostenderem Tyberium quidem mansuetum fuisse, sed in iudiciis suis contra peccantes remissum, quod pene omnium mansuetorum iudicium est viciū.*

<sup>15</sup> EUSÈBE-RUFIN, *Historia ecclesiastica*, op. cit., II, 2; Orose, *HCP*, VII, 4; Ekkehardus monachus Uraugiensis (Frutolfus), *Chronicon universale* (-1125), WAITZ, G. (ed.), *Monumenta germanica historiae* SS 6, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1844, p. 97, l. 30-40. Désormais abrégé *CU*.

<sup>16</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 11, p. 147 : *Ob quam causam augustus ex mansuetissimo principe factus est seivissima bestia plurimosque senatorum ac nobilium perdi precepit.*

Romains revient à l'avant-plan par une mutation affective qui est aussi une mutation historique, comme le montre le règne de Tibère. Bien qu'Otton accorde une grande importance à l'Empire dans l'économie du salut dans l'histoire, il ne peut tout de même pas donner un trop grand rôle à des païens. À cet effet, il affirme que la folie de Tibère est due à la volonté divine car Dieu ne pouvait permettre à son Église de gagner sa crédibilité par l'action d'un infidèle<sup>17</sup>. Ce sont les citoyens de la Cité de Dieu qui doivent par eux-mêmes exalter l'Église par l'humilité et non pas par la nature viciée d'un païen. La progression se fait alors par l'humiliation des chrétiens et leur martyr, qui saura ultimement leur donner une plus grande dignité que celle que Rome a obtenu par l'orgueil et l'avarice. Ainsi, les apôtres Pierre et Paul sont couronnés du martyr sous Néron, ce qui fait dire à Otton qu'à partir de ce moment précis, la dignité (*dignitas*) de Rome commence à diminuer<sup>18</sup>. Alors les grandes mutations peuvent opérer.

### 2.2.3 Évaluation affective de la *translatio imperii*

La perte de la *dignitas* romaine ouvre la porte au transfert du pouvoir impérial des Romains aux royaumes germaniques, en l'occurrence à Charlemagne (empereur d'Occident de 800 à 814). Cette idée de translation des empires est fondamentale dans la philosophie de l'histoire d'Otton de Freising et ce sujet a déjà été amplement étudié<sup>19</sup>. Cependant, l'aspect moral et affectif de ce mouvement n'a pas été analysé par les historiens. Ainsi, la question se pose à savoir comment cette *translatio imperii* est représentée en termes affectifs afin de comprendre si la morale des émotions a un rôle dans celle-ci. Pour tenter de répondre à cette

<sup>17</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 11, p. 147 : *Nutu tamen Dei id factum creditur, ne fides Christi ab homine infideli testimonium et a terreno principe auctoritatem accepisse videretur.*

<sup>18</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 16, p. 155 : *Et nota, quod apostolis in Urbe martyrio coronatis secularis illius dignitas urbis minui cepit.*

<sup>19</sup> Notamment : H.W. GOETZ, *Gechichtsbild Ottos...*, op. cit. et J. KOCH, « Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie... », art. cit.



question, je prendrai l'exemple du transfert du pouvoir impérial des Romains de Byzance à Charlemagne en Occident.

#### 2.2.4 L'imperfection de l'affect des empereurs d'Orient

L'exemple de l'empereur Héraclius (empereur d'Orient de 610 à 641) est très parlant quant à la morale désordonnée des Byzantins. Bien qu'il commence son règne sous le signe de la vertu, ses émotions commencent à dévier vers le vice au même moment où sa foi dévie dans l'hérésie. Dans la *Chronique*, son règne commence de manière normale, mise à part une relation incestueuse sur laquelle Otton passe rapidement. L'auteur insiste plutôt sur le fait qu'il réussit à récupérer la vraie croix des mains des Perses. L'évêque de Freising suit à ce moment Frutolf comme source d'informations. Or il est important de noter qu'il modifie la séquence du règne de Héraclius afin de mettre en lumière la mutation de son règne, et, du même coup, la mutation de sa vie affective. En effet, Frutolf dit que d'abord l'empereur a eu une relation incestueuse et qu'ensuite il tombe dans l'hérésie monophysite<sup>20</sup>. Otton, au contraire, dit qu'il a eu une relation incestueuse mais elle est vite camouflée par sa brillante victoire sur les Perses et par le fait qu'il récupère la vraie croix<sup>21</sup>. Peu importe la vraisemblance chronologique, ce qu'on remarque est qu'Otton agence les événements afin d'en faire ressortir la cause. Ainsi, au paragraphe suivant, Héraclius tombe dans le monophysitisme<sup>22</sup> et l'auteur passe immédiatement à l'invasion sarrasine. Après la défaite contre les musulmans, l'empereur byzantin ouvre les Portes Caspiennes pour laisser pénétrer dans son territoire les Avars, une race jugée cruelle (*saevissima*) par Otton. Ce geste désespéré est ensuite puni par un ange de Dieu qui tue une grande partie de l'armée

---

<sup>20</sup> FRUTOLF, *CU*, p. 152, l. 62-68.

<sup>21</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 9, p. 240 – 241.

<sup>22</sup> Hérésie byzantine appelée par Otton hérésie d'Eutychès, qui affirme que le Christ a une seule nature divine après l'Incarnation.

impériale<sup>23</sup>. À partir de là, Otton apporte quelques modifications lexicales pour préciser l'état affectif de Héraclius. En effet, il est alors dit que l'empereur a l'âme brisée (*fractus animo*) et devient troublé (*tumor*) moralement et physiquement en raison du deuil (*ex dolore*) causé par cette défaite; il en meurt peu après<sup>24</sup>. Nous voyons alors ici le mouvement émotionnel : une fois l'âme brisée, l'émotion du deuil et de la douleur le conduit au trouble de l'âme. Cependant, Héraclius est un chrétien. Il faut donc lier la fracture de son âme au processus de componction plutôt qu'à un trouble irréversible tel celui qui frappe les païens. En effet, il est transporté par une émotion de deuil et de douleur causée par la perte d'une grande partie de son armée jusqu'à un état affectif troublé. Normalement, la *tumor* devrait être positive pour un chrétien faisant acte de componction, toutefois Héraclius, bien que chrétien, est hérétique. Ainsi, la componction échoue et son trouble est orienté négativement, vers le vice. C'est pour cette raison qu'il est puni par Dieu, non seulement matériellement mais aussi psychologiquement. L'évêque de Freising commente alors cet épisode :

Ce prince qui a d'abord triomphé du très puissant roi des Perses par la force/vertu de la croix, fut privé de raison à cause de sa peine après avoir perdu son armée aux mains des Sarrasins. Oublieux de ce signe par lequel il avait vaincu, il laissa aller sans réfléchir une race cruelle que même un païen avait enfermée et fut pour cela justement châtié par le Seigneur.<sup>25</sup>

Otton explique donc que c'est sa peine (*dolore*) qui lui a fait perdre la raison (*ratio*). On voit encore ici le lien très étroit entre raison et émotion : une peine trop intense et mal dirigée, puisqu'il était dans l'hérésie, lui a fait perdre la raison; ce qui

<sup>23</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 9, p. 242 : *Qua de causa dum apertis portis Caspiis gentem sevissimam, quam Alexander Magnus ob immanitatem sui super mare Caspium incluserat, educeret bellumque instauraret, nocte ab angelo LIIo milia de exercitu eius percussa feruntur.*

<sup>24</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 9, p. 242 : *Unde fractus animo princeps et ex dolore in tumorem versus ac ydropicus factus XXoVIIo imperii sui anno vivendi finem fecit.*

<sup>25</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 9, p. 242 : *Princeps iste, qui primo per virtutem crucis de potentissimo Persarum rege triumphavit, postmodum a Sarracenis amisso milite ex dolore velud rationis expers eiusque, per quod ante vicerat, signi immemor factus crudelissimam gentem, quam etiam gentilis homo incluserat, impremeditate educens a Domino iuste flagellatur.*



ensuite a amplifié son désordre affectif et lui a fait commettre des actions insensées devant être punies par Dieu. L'auteur dit alors qu'il est considéré comme un exemple pour la postérité, afin de rappeler le bon chrétien au mépris du monde et à l'amour de Dieu et comprendre que Dieu récompense ceux qui ont espoir en lui et condamne ceux qui le méprisent<sup>26</sup>.

Il faut comprendre que cet empereur est un chrétien qui, à la différence des païens, a la possibilité d'être sauvé à condition que son comportement moral et affectif soit dirigé selon Dieu et selon la charité. Cependant, il est un chrétien imparfait en raison de son hérésie. Il est donc naturellement porté vers le péché, sans être pour autant condamné d'avance comme l'est un non-chrétien. Pour le lecteur de la *Chronique*, Héraclius représente l'exemple d'un empereur ayant effectué une action significative et très pieuse en récupérant la vraie croix mais qui n'a pas su conserver l'orientation morale positive de son affectivité et sombra dans la déchéance morale et physique, puis la mort.

Bien que l'exemple de Héraclius soit le plus frappant, Otton montre d'autres exemples d'affectivité morale désordonnée d'empereurs byzantins – tels Maurice (582-602), Théodose III (715-716) et Constantin V (741-775). Ces exemples montrent l'instabilité non seulement militaire, mais surtout morale de l'Empire byzantin afin de justifier le transfert du pouvoir impérial vers un peuple moralement plus stable. L'idée de vertu germanique est en latence pendant la majeure partie de la *Chronique*. Par exemple, la vision positive des Germains par Otton est illustrée par le récit d'une bataille entre Romains et Germains sous le principat d'Antonin (138-161).

---

<sup>26</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 9, p. 242 : *ut et ipsi penitentiae locus et posteris correptionis exemplum relinqueretur.*

## Collation I

Eusèbe-Rufin, <i>Hist. Eccl., op. cit.</i> , V, 5	Orose, <i>HCP</i> , VII, 15	Otton, <i>CHRON.</i> III, 24, p. 165
Igitur Antonini temporibus, quibus haec gesta referuntur, Marcum Aurelium fratrem eius Caesarem bella inferentem Germanis ac Sarmatis tradunt historiae, cum siti eius periclitaretur exercitus, aestuantem et quaerentem, quid facto opus esset, repperisse in legione quadam milites Christianos, quibus ut nostris mos est, flexis genibus obsecrantibus exaudisse deum supplicationes eorum et subito contra omnium spem largissimis imbribus profusis exercitus quidem periclitantis, pro quo oraverant Christiani, sitim sedatam, hostes vero, qui iam exitialiter imminebant, <b>fulminibus crebris et caelitus prolapsis ignibus effugatos.</b>	Nam cum insurrexissent gentes <b>inmanitate barbarae, multitudine innumerabiles</b> , hoc est Marcomanni, Quadi, Vandali, Sarmatae, Sueui atque omnis paene Germania, et in Quadorum usque fines progressus exercitus circumuentus que ab hostibus, propter aquarum penuriam, praesentius sitis quam hostis periculum sustineret ad inuocationem nominis Christi, quam subito magna fidei constantia quidam milites effusi in preces palam fecerant, tanta uis pluviae effusa est ut Romanos quidem largissime ac sine iniuria refecerit, barbaros <b>autem crebris fulminum ictibus perterritos</b> , praesertim cum plurimi eorum occiderentur, in fugam coegerit.	Hisdem etiam diebus dum imperator contra Germanorum <b>fortissimam</b> gentem manum conserere parat, exercitu plurimum siti fatigato ac tam ex hostium multitudine quam <b>fortitudine</b> pavore <b>perculso</b> Christianorum, qui in procinctu erant, precibus et Romanis ad subsidium subito largus imber profunditur, et barbari, qui iam exitialiter imminebant, <b>crebris fulminibus deterrentur.</b>

Dans la collation I, nous remarquons qu'Eusèbe de Césarée n'accorde pas de qualificatifs aux Germains dans son récit des événements tandis qu'Orose leur accole le défaut de monstruosité (*inmanitas*). De son côté, Otton leur attribue une qualité vertueuse : la bravoure (*fortitudo* et encore *fortissimus*). En analysant la fonction de la peur dans cet épisode, nous pouvons observer un bon exemple du fonctionnement des mouvements émotionnels chez Otton. En effet, il est d'abord dit que les Romains sont ébranlés (*perculsus*) devant non pas la monstruosité des barbares comme le dit Orose, mais la bravoure des Germains. Cette émotion liée à la peur est nécessairement viciée car elle n'est pas dirigée selon Dieu, mais selon les hommes; ils ont peur pour leur vie et non pour leurs péchés. Par la suite, en voyant leurs compatriotes terrifiés, les chrétiens présents dans l'armée romaine se mettent à prier et par l'action divine un orage éclate pour effrayer (*deterre*) les Germains et procurer la victoire aux Romains. Dans ce cas-ci, la peur des Germains est positive car elle est causée par une action divine; on peut donc en déduire qu'ils craignent Dieu, ce qui est positif. Il faut bien comprendre que cette défaite

germanique n'est alors pas une défaite morale car même s'ils ne sont pas chrétiens, l'émotion de peur conduit les Germains à se rapprocher de Dieu car ils comprennent sa puissance. De plus, le choix des mots est très important ici : au tout début de la *Chronique*<sup>27</sup>, lorsqu'il est question de l'objectif de l'œuvre, Otton utilise le même mot, *deterreere*, pour exprimer l'émotion que doit ressentir le lecteur à la lecture des tribulations de l'histoire afin qu'il puisse parvenir à la connaissance du Créateur. Finalement, il faut comprendre que les peuples germaniques progressent sur le chemin de la vertu de la même manière que les païens de l'ère pré-chrétienne l'ont fait afin d'être en mesure de recevoir le message divin.

Même si les Germains font preuve de vertu, qu'ils ne sont pas convertis au christianisme, il leur arrive de tomber dans l'erreur. Cependant, Otton sous-entend constamment que les Germains sont appelés à quelque chose de grand dans le dessein divin. En effet, on assiste à ce qu'on pourrait appeler une *translatio virtutis* de la vertu de courage (*fortitudo*) entre les peuples germaniques. D'abord une vertu des peuples germaniques antiques<sup>28</sup>, elle devient la vertu principale des tribus gothiques<sup>29</sup> pour ensuite être associée aux Francs<sup>30</sup>. C'est à partir du moment où ils sont convertis au christianisme que les tribus germaniques peuvent prétendre au pouvoir impérial.

Malgré le peu de détails qu'Otton offre au lecteur sur l'affectivité de Charlemagne, il pointe tout de même la bravoure (*fortitudo*) et la tempérance (*temperantia*) comme vertus principales de l'empereur, causes du transfert du pouvoir impérial des Byzantins aux Francs<sup>31</sup>. Toujours est-il, l'essentiel est que la *translatio imperii* s'effectue selon la *dignitas* des souverains. Ainsi, Charlemagne est digne par ses victoires<sup>32</sup> tandis qu'Irène est jugée indigne d'être impératrice en

<sup>27</sup> OTTON., *CHRON.*, I, prol., p. 7.

<sup>28</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 2, p. 125, 18-20; III, 24, p. 165, 17-22.

<sup>29</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 16, p. 202, 10-12; IV, 26, p. 217, 7-9.

<sup>30</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 35, 36 et VI, 2 et VII, 4.

<sup>31</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 32, p. 257: *Huius virtute regnum Francorum plurimum augmentatum est, omniumque regnorum maximum, Romanum scilicet, ab oriente ad occidentem translatus.*

<sup>32</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 30, p. 255.



raison de son statut de femme et de ses péchés, justifiant ainsi chez Otton le transfert de l'empire aux Francs<sup>33</sup>.

Cette mutation historique est de première importance dans l'histoire car elle apporte l'*imperium* chez les Francs, et subséquemment aux Germains. Cette justification par la vertu de la *translatio imperii* doit être comprise dans le contexte historique d'Otton. L'évêque de Freising est un défenseur du Saint Empire Romain Germanique avant tout en raison de ses liens politiques et familiaux. Ainsi, particulièrement dans un contexte de croisade, il lui importe de démontrer la supériorité des peuples occidentaux sur les peuples orientaux, cette supériorité devant être avant tout morale afin d'exprimer une plus grande proximité avec le divin. Une morale bien orientée sous-tend une vie affective dirigée vers Dieu; c'est pour cette raison que les émotions des empereurs orientaux sont jugées négativement par Otton et que celles des peuples germaniques sont positives avant même qu'ils ne deviennent chrétiens. L'importance rhétorique des émotions est par cet exemple révélée dans sa plus claire expression : une bonne moralité découlant d'une affectivité bien ordonnée sert à justifier un événement historique. Une dynamique semblable est repérable pour un événement au moins aussi important que la *translatio imperii* : la conversion de Constantin.

#### 2.2.5 L'humiliation des martyrs

Afin d'être exaltée, l'Église doit d'abord être humiliée. C'est le rôle des saints martyrs que de pourvoir à cette *humiliatio*. Par leur martyre, modelé sur la Passion du Christ, les martyrs servent à stimuler la foi chez les autres chrétiens. Comme on l'a vu, Otton utilise le terme *passio* non pas pour parler d'émotions en tant que telles mais bien en référence au martyr des chrétiens. Ce mot a un contenu affectif très fort et sert surtout à provoquer des émotions chez les autres chrétiens.

---

<sup>33</sup> OTTON., *CHRON.*, V, 29, p. 255: *quod in manus feminae non digne devenerat, ad Francos transferretur.*

Ainsi, cette notion a un objectif affectif bien clair : Otton dit que la *passio* des martyrs anime la patience par leur exemple (*exemplo suo ad patientiam animarent*)<sup>34</sup>. Le sacrifice des martyrs sert à animer chez le chrétien un mouvement affectif qui conduit à la vertu de patience, par le biais de la *stupor* l'*admiratio*. En effet, comme il a été vu, ces deux émotions sont essentielles à la progression spirituelle. L'exemple des martyrs vient susciter l'admiration du lecteur et gonfler sa foi en Dieu afin d'être mû vers la vertu. Dans la même phrase, Otton adjoint au sacrifice des martyrs les écrits des docteurs de l'Église qui informent les chrétiens à la sagesse (*ad sapientiam informarent*). Cette phrase est très importante pour comprendre la progression de la Cité de Dieu dans l'histoire ainsi que pour le propos tenu par Otton. En effet, c'est par l'action conjuguée de l'affectivité et de la connaissance qu'il est possible de progresser vers Dieu. Une seule bonne intention n'est pas suffisante pour assurer la progression spirituelle, elle doit aussi être bien informée afin d'éviter l'erreur.

Otton expose l'importance de l'action conjointe de l'affectivité et de la connaissance par l'exemple du moine oriental Origène (185-253). Celui-ci, dans sa peur des tentations et dans son zèle pour Dieu (*lubricae metuens, zelum Dei*), s'est castré par lui-même sans que ce soit fait selon la science (*non secundum scientiam*)<sup>35</sup>. Cette dernière idée est une citation de Paul (Rom. 10 :2) et elle réfère au fait de ne pas savoir se servir de ce que Dieu nous offre. En tant que créateur, Dieu a donné à l'homme des émotions; dès lors, il s'agit de bien s'en servir, de bien les ordonner. Cela est le rôle déterminant de la vérité révélée par la grâce que de permettre une compréhension adéquate des mouvements affectifs. À ce moment donc, malgré des émotions tout à fait chrétiennes (zèle pour Dieu et crainte du péché conduisant à la piété, à la vertu), Origène a péché car ses émotions n'étaient pas en accord avec la sagesse chrétienne. Cet exemple montre comment Otton

<sup>34</sup> OTTON., *CHRON.* III, 27, p. 167 : *Hoc in tempore fuerunt non solum martyres, qui cives Christi exemplo suo ad patientiam animarent, sed et doctores ac scriptores disertissimi, qui eos docendo ac scribendo ad sapientiam informarent.*

<sup>35</sup> OTTON., *CHRON.* III, 27, p. 168 : *lubricae etatis incentiva metuens, zelum Dei, sed non secundum scientiam habens, manum sibi iniciens semet castrat.*



opère un retournement rhétorique à propos d'émotions a priori positives qui, finalement, se trouvent à être négatives. Bien qu'Origène soit un auteur très respecté au XII<sup>e</sup> siècle, cela n'empêche pas l'évêque de Freising d'avoir une opinion ambiguë à son sujet. Au-delà de sa science, ce Père de l'Église oriental pèche par excès de zèle et démontre une certaine superbe en voulant se distinguer des autres hommes par sa castration.

Les martyrs, en opposition à la castration d'Origène, sont respectueux du corps humain. En effet, un peu plus loin, Otton avertit que : « Le lecteur ne doit pas être offensé s'il entend que les saints ont essayé de fuir le martyr. [...] Car les saints ne peuvent être capables d'haïr leur propre chair, ils aiment la vie [terrestre] mais ils ont placé la vie céleste et l'amour de Dieu devant celle-ci <sup>36</sup> ». Deux choses très importantes à retenir dans ce passage. D'abord, Otton ne considère pas la chair comme quelque chose de détestable. Il présente là une attitude ancrée dans le contexte du tournant anthropologique du XII<sup>e</sup> siècle, soit de considérer la chair sous un angle positif en tant que faisant partie de la nature, de la création. Ainsi, Otton sous-entend que les martyrs respectent la chair en tant qu'œuvre de Dieu et en tant que partie de l'intégrité du corps humain. La haine de la chair participe d'un mouvement émotionnel négatif car il mène au mépris de l'œuvre de Dieu, donc au mépris de Dieu lui-même. Otton vient alors nuancer par ce passage le message monastique de mépris du monde. En effet, la vie terrestre n'est pas fondamentalement négative si elle est menée en fonction de la charité et de la vertu. Cette nuance provient du fait que, bien que revêtu de l'habit monastique, Otton est un évêque et son action se déroule dans le siècle, dans la Cité terrestre. Ce qu'il veut exprimer est donc que la vie terrestre, comme la chair, n'est pas quelque chose de détestable si l'amour de Dieu est priorisé. De plus, cette idée de fuite du martyr est à considérer selon ce qu'on a vu au chapitre précédent : le chrétien doit fuir les misères temporelles. Ces mêmes misères temporelles permettent toutefois au

---

<sup>36</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 43, p. 177: *Nec offendi debet lector, si sanctos martyrium fugisse audit, [...] sancti enim dum carnem suam odio habere non possunt, vitam diligunt, sed ei caelestem vitam ac amorem Dei preponunt.*

chrétien, comme au martyr, de se rapprocher de Dieu; d'où le fait qu'il faille aimer la vie terrestre. Cependant, l'amour de la vie terrestre doit être comprise dans un mouvement menant à l'amour de Dieu et ne doit pas s'arrêter à l'amour du monde, c'est fondamental. L'*humilitas* du chrétien est de fuir les tribulations et non pas de les rechercher, ce qui serait de l'orgueil, et ces sont ces misères qui permettent les mutations qui peuvent alors conduire à l'unité à la volonté de Dieu.

La *mutabilitas* passe donc par une affectivité bien ordonnée selon la sagesse, qui est la connaissance de la vérité révélée. C'est par cette condition seulement que la mutation peut être positive. L'action des martyrs va dans ce sens car elle conjoint des mouvements émotionnels dirigés vers la vertu avec la sagesse et la connaissance de Dieu. De l'autre côté, les Romains font le chemin inverse. Leurs émotions sont complètement désordonnées au point qu'un personnage comme Tibère en perd la raison. Le constat du lecteur de la *Chronique* doit être le suivant : avant l'arrivée de Constantin, le monde est pris dans une tourmente, les chrétiens sont persécutés plus que jamais par les empereurs et, signe de déchéance morale et de discorde, l'Empire est divisé entre plusieurs césars qui se battent pour le pouvoir. Dans les derniers chapitres du 3<sup>e</sup> livre de la *Chronique*, plusieurs catastrophes sont énumérées pour illustrer les malheurs du temps<sup>37</sup>. Cette tactique rhétorique sert à faire ressentir au lecteur comment on pouvait se sentir à cette époque sombre. L'auteur exprime explicitement l'émotion visée : la fatigue (*fessus*<sup>38</sup>). Donc, encore plus que la honte ou le désir de fuir, après tant d'histoires païennes et à la veille d'une nouvelle mutation, le lecteur doit être totalement fatigué. Otton utilise alors la métaphore de la lumière et des ténèbres pour expliquer la situation. Il écrit :

« Alors, parce que les persécutions sont terminées, comme une lumière après les ténèbres de la nuit, une paix désirable illumina l'Église de Dieu sous le principat de Constantin. Maintenant que nous sommes fatigués par les tourbillons des malheurs, nous devons mettre fin à ce troisième livre afin

<sup>37</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 37, p. 173.

<sup>38</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 45, p. 177.

que nous puissions en venir à ce temps dans lequel le Seigneur a voulu exalter sa Cité déprimée et humiliée »<sup>39</sup>.

### 2.2.6 Constantin et l'exaltation de l'Église

Le rôle de Constantin dans la narration d'Otton de Freising est de première importance. Il est la figure de l'exaltation de l'Église, cette grande mutation qui fait passer celle-ci à l'avant-plan de l'histoire. Comme nous venons de le voir, l'Église est humiliée par les empereurs païens lors des persécutions. Pour expliquer ce retournement qui fait passer les chrétiens de l'humiliation à l'exaltation, Otton reprend l'idée d'exaltation des humbles tirée d'Isaiah (60 :15). Cependant, Otton réduit la citation à son sens minimum et, pour une rare fois, enlève des mots d'émotion plutôt que d'en rajouter comme nous le distinguons dans la collation J.

#### Collation J

Isaiah (60 :15)	Otton, <i>CHRON.</i> , IV, prologue, p. 180.
pro eo quod fuisti <b>derelicta</b> et <b>odio</b> habita et non erat qui per te transiret ponam te in <b>superbiam</b> saeculorum <b>gaudium</b> in generationem et generationem.	pro eo quod fuisti <b>abjecta</b> , ponam te in <b>superbiam</b> saeculorum.

La suppression de mots d'émotion peut s'expliquer par le fait qu'il ne pourrait être question de haine dans le mouvement vers l'exaltation de l'Église. Ce qui conduit l'Église à l'exaltation est plutôt, en opposition à la haine, sa patience et son humilité, soit les vertus des martyrs. De plus, il semble impossible de lier joie et superbe lorsqu'il est question de l'Église. Bien que l'exaltation, soit le regain d'orgueil de l'Église, soit bénéfique et voulu par Dieu, cet état ne peut être joyeux car la superbe demeure un péché capital qui, même positif, ne doit pas être réjouissant. Ce qu'il faut bien remarquer dans cette comparaison est le fait qu'Otton

<sup>39</sup> OTTON., *CHRON.*, III, 45, p. 179 : *Igitur quia finitis persecutionibus, quasi post noctis tenebras lux, desiderabilis ecclesiae Dei sub Constantino principe pax illuxit, iam tot malorum turbinibus fessi tercio opere finem demus, ut ad ea, quibus Dominus civitatem suam depressam et humiliatam exaltare voluit, tempora veniamus.*



modifie *derelicta* (abandonné) pour *abiecta* (jeté en bas). La différence sémantique est très parlante quant au contexte narratif. Tandis que le premier mot signifie plutôt l'abandon, avec comme racine *relinquo*, le second mot concorde directement avec la thématique de l'humiliation car littéralement, il signifie « jeté à terre », soit humilié, soumis. *Derelicta* aurait donc plutôt, dans ce contexte, un sens d'abandon, renvoyant à l'Église abandonnée par Dieu, ce qui n'est absolument pas le cas. D'où la nécessité de substituer ce mot par *abiecta* car c'est bien Dieu, dans sa volonté, qui a humilié son Église.

L'aspect positif de la superbe que nous retrouvons dans la citation d'Isaïah est étonnant car de manière générale, elle est un des vices principaux, c'est la reine des vices. Cependant, lorsqu'elle concorde avec le dessein de Dieu et la charité chrétienne, elle peut être bien orientée et devenir un moyen de parvenir à la vertu. Pour que ce péché capital soit orienté de manière positive, le chrétien doit avoir une vie affective ordonnée selon la morale chrétienne (selon l'amour de Dieu) et faire preuve de sagesse, de la connaissance de la foi. Dans le même ordre d'idées, Otton affirme que Dieu a choisi en Constantin un homme avec des qualités précises : la foi et l'amour. Otton dit que par la foi (*fides*), Constantin était en mesure de reconnaître (*discendere*) les ténèbres de l'erreur de la lumière de la vérité<sup>40</sup>. Autrement dit, il est en mesure de distinguer les vices des vertus, ce qui est le signe de la sagesse. De plus, il possède une affectivité bien ordonnée en faisant preuve d'amour (*dilectio*) pour la Cité de Dieu, ce que Constantin fait en exaltant l'Église au moment où Dieu le mandate à cette fin<sup>41</sup>. C'est donc par ce personnage, un chrétien intègre dans la mesure où il est pleinement vertueux, que l'Église passe de l'humilité à l'exaltation. Otton précise que ce n'est pas par hasard si Constantin est élu pour mener à bien une telle tâche car il est un homme simple qui se cachait et

<sup>40</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, prol., p. 180 : *Proinde Romanorum imperatorem, ad quem tunc universus respiciebat orbis, ad id faciendum ordinavit eique non solum fidem, qua ab errorum tenebris discedendo ad veram lucem cognoscendam veniret.*

<sup>41</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, prol., p. 180 : *et dilectionem, qua civitatem suam multis honoribus exaltaret, multis facultatibus ac possessionibus locupletaret, dedit.*



fuyait même les hommes de basse condition avant de devenir un homme vénéré par tous<sup>42</sup>. Le dessein du premier empereur chrétien est donc modelé sur le destin de l'Église.

### 2.2.7 Conversion chrétienne, conversion affective

Regardons maintenant de plus près la manière dont Otton de Freising dépeint l'affectivité de Constantin. Tandis que l'épisode de la conversion de Constantin ne regorge pas de détails sur les états d'âme de l'empereur autant chez Frutolf, Orose, Eusèbe-Rufin que dans l'*Histoire tripartite*, l'auteur de la *Chronique* est plutôt généreux à cet égard. D'abord, il oppose la vertu religieuse (*religiosus*) de Constantin à la nature mauvaise de Maxence<sup>43</sup>. Ensuite, il précise qu'avant la bataille, Constantin est dit anxieux (*anxius*) et qu'il recherchait l'appui de Dieu en regardant fréquemment au ciel<sup>44</sup>. À ce moment, cette émotion possède une valence négative car bien qu'il soit *religiosus* et qu'il soutienne la foi chrétienne, il n'est pas encore officiellement converti; donc son anxiété n'est pas dirigée selon la charité mais selon sa propre crainte de la défaite. Il a alors eu une vision dans laquelle Dieu se manifeste, après quoi il se convertit. Sa vie affective aussi : il devient alors joyeux et libre de ses soucis (*letus ac securus*). De plus, Otton spécifie que Constantin est alors très serein (*serrenissimus*), son anxiété étant plutôt liée au fait que pour mériter sa victoire, il doit verser beaucoup de sang<sup>45</sup>. Nous pouvons alors très bien voir comment la conversion d'une émotion se produit par la grâce de Dieu. Une même émotion, l'anxiété, change de valence selon la direction du mouvement émotionnel. D'un mouvement anxieux dirigé vers

<sup>42</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, prol., p. 180 : *Et ut cognoscas non fortuitis casibus, sed Dei profundissimis ac iustissimis iudiciis id factum, vide pridie latitantem ac quemlibet infimae conditionis virum fugientem in brevi tantae auctoritatis fieri.*

<sup>43</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 1, p. 184 : *Itaque dum contra sceleratissimum tyrannum Constantinus imperator religiosus.*

<sup>44</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 1, p. 184 : *multisque modis anxius ad caelum sepius oculos adtollit.*

<sup>45</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 1, p. 184 : *Erat autem multa serenissimo principi anxietas, quod tyrannum non sine magna effusione sanguinis civium superare posset.*

la cupidité - soit des considérations personnelles telle que la crainte de la défaite – le mouvement est retourné par la grâce divine vers la charité – soit des considérations impersonnelles telle l'amour du prochain pour l'amour de Dieu.

L'idée de la conversion de Constantin est à mettre en parallèle avec la conversion d'Otton de Freising. En effet, on se rappelle qu'avant d'être évêque à Freising, Otton est un jeune noble qui a étudié à Paris pour ensuite se convertir au monachisme cistercien. Le passage au monachisme représente pour les hommes médiévaux un changement de grande envergure : c'est tout le mode de vie qui change car la conversion n'est pas seulement extérieure, elle est aussi celle des affects. Ce type de changement est aussi une mutation pour se rapprocher de Dieu, comme le représente la conversion de Constantin. Ainsi, en tant que moine, la vie d'Otton est déterminée en fonction d'un seul objectif : chercher Dieu<sup>46</sup>. C'est alors cet objectif qu'il retrouve dans l'histoire et Constantin en est une pure expression car sa conversion est un acte divin qui réconcilie la Cité terrestre et la Cité de Dieu en une seule Cité mixte, notion qui sera traitée dans le prochain chapitre.

Par sa conversion, Constantin reçoit l'essentiel des vertus monastiques : *humilitas, serenitas, religiosus, misericordia, amor Dei*. Ainsi, Constantin illumine l'Église humiliée pour la porter à l'exaltation. Cette idée d'illumination n'est pas naïve non plus : les moines, a fortiori Otton de Freising, sont augustiniens. Donc chez eux, l'illumination intérieure oriente la spiritualité monastique dans un sens mystique, en direction d'une unité avec le divin. Tandis que chez les moines la fin du processus spirituel est la béatitude de l'âme, dans le cas de Constantin ce serait la béatitude du monde. Un monde en paix non seulement spirituelle mais aussi temporelle dans lequel la Cité de Dieu et la Cité terrestre sont en parfaite harmonie. Cette harmonie requiert à son tour une éthique affective correspondante à cette orientation, ce que Constantin reçoit à la suite de conversion. Il est un véritable *miles Christi*.

---

<sup>46</sup> J. LECLERCQ, *Amour des lettres...*, op. cit., p. 186.

### 2.2.8 Conclusion

L'histoire des *mutationes rerum* sert avant tout d'exemple de progression spirituelle pour le lecteur de la *Chronique*. En effet, au contact de l'histoire, le chrétien entre en relation avec le dessein divin, la volonté de Dieu. C'est la réaction que recherche l'auteur lorsqu'il explique la progression de la Cité de Dieu dans l'histoire :

« Parmi les peuples qu'il voulait convoquer à sa foi, il établit le royaume des Romains pour qu'il domine les autres peuples. [...] Alors le Seigneur, en transférant sa Cité de ce peuple [juif] aux gentils, voulut qu'ils soient humiliés, méprisés, affligés de multiples maux, comme il est écrit : < il flagelle tous les fils qu'il a reçus > (Héb. 12.6). Mais en raison des flagellations, lorsque qu'ils ont excédé la mesure, comme la médecine tend à excéder, ils brisent l'âme plutôt que la guérir. Ainsi, comme je l'ai dit, au temps convenu Il exalta son Église humiliée et ravagée. »<sup>47</sup>

Nous pouvons observer ici la dynamique du mouvement qui a été expliqué en détail au cours de ce chapitre. Cette dynamique est à considérer dans le cadre de la réforme grégorienne et d'une vision monastique de la société: pour progresser dans l'histoire, l'Église doit passer par une humiliation avant d'être exaltée. Cette logique d'ascèse historique est semblable à celle, spirituelle, que nous avons vu chez Grégoire le Grand. À plusieurs moments, nous voyons à l'œuvre la logique de componction dans un contexte de progression spirituelle. Enfin, il ne saurait être question d'ascèse sans référence à l'affectivité, puisque l'ascèse, bien que corporelle, doit produire un effet sur l'âme du sujet. Le figuralisme de l'Église humiliée, méprisée, affligée et ravagée doit donc se refléter sur le lecteur qui lui-même doit être humilié et méprisé afin d'être ensuite exalté au moment du salut. Otton continue :

---

<sup>47</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 4, p. 189 : *Ipse vero in gentibus, quas ad fidem suam vocaturus erat, regnum Romanorum, quod ceteris dominaretur, constituit. Dominus ergo civitatem suam de illo populo ad gentes transferens primo humiliari, contempni, multis malis atteri, iuxta quod scriptum est: Flagellat omnem filium, quem recipit, voluit. Sed quia flagella, dum modum excedunt, tanquam medicina ultra modum sumpta animum potius frangunt quam emendent, desolatam et humiliatam, ut supra dixi, tempore quo decuit exaltavit ecclesiam.*

« Il doit être noté qu'avant l'incarnation, sa Cité n'était pas pleinement honorée, après cependant, quand il se souleva aux cieux avec la chair qu'il avait assumée, et comme il avait accepté son royaume selon la parabole, il fit progresser son royaume qui est l'Église à son point culminant, à un point plus haut que rien sur terre. De cette façon il peut se montrer aux citoyens du monde non seulement comme Dieu du ciel mais aussi comme seigneur du monde afin qu'il puisse enseigner à ses citoyens que le délice de la patrie doit être convoité par la prospérité de ce pèlerinage. [...] Cela, c'est-à-dire les mutations et les misères du monde, ne doit pas émouvoir car nous disons maintenant que ces prospérités [du monde] constituent notre voie vers la patrie [céleste]. »<sup>48</sup>

L'incarnation est essentiellement un point tournant dans l'histoire. Car même s'il existait des citoyens de la Cité de Dieu dans l'ère pré-chrétienne, cette Cité ne pouvait être complète sans que ses citoyens puissent vivre en fonction de la vérité révélée et ainsi orienter efficacement leur affectivité. C'est cette connaissance que Dieu enseigne par l'histoire et que l'historien doit expérimenter pour se rapprocher de Dieu. Le lecteur doit alors s'y fier afin d'être en mesure de vivre moralement et orienter ses émotions adéquatement. Il faut aussi comprendre que c'est seulement à partir de ce deuxième moment majeur de l'histoire après l'incarnation, la conversion de Constantin, que l'unité avec Dieu est possible. En effet, à partir de ce moment, il est le Seigneur du ciel ET de la terre, donc tous doivent lui être soumis et c'est cette soumission, cette humilité, qui est la condition de la prospérité dans un même mouvement émotionnel : la peur de Dieu conduit à la soumission/humiliation pour ensuite provoquer le sentiment de prospérité ouvrant les portes du salut.

Ainsi, le mouvement de l'histoire peut aussi être transposé chez le sujet comme un mouvement émotionnel soutenant une morale permettant l'accès au salut. Ce mouvement est fortement marqué chez Otton par l'esprit monastique et

---

<sup>48</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 4, p. 189 : *Et notandum, quod ante incarnationem suam civitas eius ad plenum honorata non fuit, postmodum vero, cum assumptam carnem ad caelos attolleret, et quasi accepto regno, iuxta parabolam regnum suum, quod est ecclesia, ad summum fastigium, quo altius nichil in terra, provexit, ut per hoc civibus mundi se non solum Deum caeli, sed et dominum orbis ostenderet civesque suos patriae dulcedinem ex peregrinationis prosperitate doceret appetendam. [...] Nec movere debet, quod supra mutationes et miserias rerum, nunc vero prosperitates earum viam nobis ad patriam esse diximus.*



celui-ci est lié aux vertus monastiques avec, en première ligne, l'humilité. C'est par cette humilité que l'Église peut prospérer et, ultimement, conduire à l'*unitas*.

### Chapitre 2.3 L'unité chrétienne et l'expérience de l'histoire

Dans son prologue au cinquième livre, Otton de Freising divise l'histoire des deux cités en trois parties : la première, jusqu'à l'Incarnation, est une période où la Cité céleste demeure dissimulée dans la Cité terrestre; cette période en est une de misères et de malheurs que le chrétien doit fuir. La deuxième période est celle qui va jusqu'à Constantin, pendant laquelle la Cité de Dieu progresse; cette période en est une de mutations. Finalement, la troisième période voit la Cité de Dieu et la Cité des hommes s'unir en une seule cité mixte; c'est la période d'unité, ou plutôt, de recherche d'unité.

Que doit retirer le lecteur de la lecture de l'histoire? Nous avons vu la voie qu'il devait emprunter, mais où celle-ci doit-elle mener? Au tout début de ce mémoire, lorsqu'il a été question de l'objectif qu'entretient Otton de Freising dans sa *Chronique*, nous avons vu qu'il aspire à pousser le lecteur vers la connaissance du Créateur. L'idée de connaissance de Dieu implique plusieurs choses, dont celles de vivre selon la vertu et de vivre dans une unité avec le divin. Ainsi, avoir une affectivité ordonnée est la condition nécessaire à l'unité tant dans la société qu'avec la volonté divine. En effet, comme nous l'avons vu, la vie selon la *caritas* est de vivre dans l'amour de Dieu et de son prochain pour Dieu. C'est donc une relation triangulaire à la fois des chrétiens entre eux et des chrétiens avec Dieu. Donc vivre dans l'unité de la charité sous-entend de vivre dans l'unité avec Dieu et avec les autres chrétiens à la fois. De plus, Otton dit chercher dans l'histoire une consolation<sup>1</sup> aux misères liées au monde des hommes, les divisions, la guerre. Cette consolation se retrouve dans les moments d'unité, les moments où le monde vit en paix et dans l'harmonie.

La notion d'unité est centrale à la pensée politique d'Otton de Freising. C'est ce que soutient Hans-Werner Goetz à ce sujet<sup>2</sup>. Cela explique aussi la

---

<sup>1</sup> OTTON., *CHRON.*, Lettre de dédicace à Rainald de Dassel; II, prol., p. 153.

<sup>2</sup> H.W. GOETZ, *Geschichtsbild Ottos*, op. cit., p. 286-291.

position de l'évêque de Freising dans le conflit qui oppose la papauté à l'empire. En effet, bien que la discorde entre les deux pouvoirs soit tout-à-fait troublante pour un personnage comme Otton, l'idée d'unité de l'Église n'est pas morte pour autant avec l'excommunication d'Henri IV. Il faut alors se demander si l'*ecclesia* d'Otton correspond à l'Église romaine où si elle ne représente pas autre chose. Comprise dans l'idée d'*ecclesia* comme phénomène social total, l'unité dont il est question regroupe toutes les sphères de la société. Pour un moine-évêque du XIIe siècle, il est impensable de concevoir une unité politique sans unité religieuse et spirituelle. La société médiévale est avant tout un regroupement d'âmes, dont l'évêque a la charge. Ainsi, la paix spirituelle de l'âme des hommes va de pair avec la paix sociale et politique. Et la paix de l'âme consiste à avoir une affectivité ordonnée et non pas une âme perturbée par des émotions néfastes.

Dans un second temps, la construction narrative de la *Chronique* ainsi que les notions abordées dans celle-ci sont à considérer du point de vue de la théologie monastique. En dédiant son œuvre à l'empereur Frédéric Barberousse, Otton démontre-t-il que l'expérience spirituelle de l'histoire peut être accessible hors des monastères? Cette question doit être posée dans le contexte de la réforme grégorienne où l'Église romaine tente d'imposer un ordre du monde monastique à un monde laïc. Mais avant de passer à cette question, voyons comment Otton traite d'un événement historique qui le touche directement.

### 2.3.1 *Unitas ecclesiae*

Outre la conversion de Constantin, un des points tournants dans la *Chronique* d'Otton de Freising est la querelle des investitures. Ce conflit entre le pouvoir papal et le pouvoir impérial prend racine dans la volonté de l'Église de Rome de se défaire de la tutelle impériale à partir des années 1050, dans le cadre de la réforme grégorienne. Un conflit éclate alors entre la papauté et l'empire au sujet de l'investiture des évêques. Qui a l'autorité pour exercer un tel pouvoir? Le conflit

est inévitable car à la fois le pape et l'empereur se considèrent comme étant des souverains universels dont le pouvoir descend directement de Dieu. En 1076, l'empereur Henri IV est excommunié par le pape Grégoire VII. Quelques soixante-dix années après cet événement tragique, l'évêque Otton se dit encore touché par celui-ci, d'autant plus qu'Henri IV se trouve à être son grand-père maternel; ses liens familiaux entrent donc en contradiction avec son attachement à l'Église de Rome. Ainsi, l'historien Otton cherche à expliquer et à justifier l'excommunication d'Henri IV, sans porter atteinte à l'honneur impérial et, en même temps, en encensant l'action grégorienne.

Dans sa *Chronique*, Otton de Freising relate les événements de manière assez brève mais fidèle et situe la source du conflit dans les accusations de simonie envers Henri IV, c'est-à-dire dans le geste, habituel au demeurant, de l'investiture des évêques par l'empereur.

#### Collation K

Frutolf, <i>CU</i> , p. 152, l. 62-68	Otton, <i>CHRON.</i> , VI, 34, p. 303
litteras Alexandri apostolici detulerunt, regem vocantes ad satisfaciendum pro <b>symoniaca heresi</b> aliisque nonnullis emendatione dignis, quae de ipso Romae fuerant audita.	litteras summi pontificis reportant regem ad satisfactionem pro <b>symonia</b> aliisque multis, quae ei obiecta fuerant, invitantes.

À ce moment, l'auteur reprend Frutolf tout en réduisant la portée de l'accusation pesant contre l'empereur. En effet, comme nous pouvons l'observer dans la collation K, Otton dit qu'il est accusé de simonie, et non pas d'hérésie simoniaque. Ce qui peut sembler être un détail négligeable est plutôt révélateur de la vision qu'a l'évêque de Freising de l'empereur : un personnage aussi sacré ne saurait être accusé d'hérésie. Ce fait est aussi très important pour la suite de l'analyse : si l'empereur était tombé dans l'hérésie, cela voudrait dire qu'il était dans le vice, donc que sa vie affective ne pouvait être bien orientée; le seul péché de simonie, par contre, peut être racheté comme nous allons le voir.



La narration est structurée ainsi : l'épisode de l'excommunication se situe à la toute fin du sixième livre, ce qui exprime une rupture importante dans l'histoire, comme c'est le cas à la fin de chacun des livres de la *Chronique*. Le livre se termine donc sur un constat de désolation : la chrétienté est divisée, la peine (*dolor*) est aussi grande dans l'Empire que dans l'Église et la situation est aussi périlleuse pour les âmes que pour les corps<sup>3</sup>. Le livre VII s'ouvre ensuite sur un prologue qui cherche à justifier cette situation afin de sauver l'honneur impérial. Cette justification est basée sur l'opposition orgueil-humilité. Tandis que l'humilité consiste à maintenir l'homme dans le sentiment et la conscience de son infériorité par rapport à Dieu, l'orgueil consiste à vouloir s'élever au dessus de tous, jusqu'à se croire égal à Dieu. L'humilité est donc une vertu de première importance car elle dégage le cœur de toute pensée d'orgueil et de vanité personnelle. Comme on l'a dit à quelques reprises déjà, elle est la condition indispensable à toutes les autres vertus chrétiennes. Ainsi, par l'entremise de l'empereur, l'Empire a commis des péchés qui découlent d'un excès d'orgueil. D'abord, la simonie est la définition même de l'acte peccamineux car il est composé non seulement d'orgueil, mais aussi d'envie et d'avarice, autant de péchés qui sont aussi des émotions car, d'une part, l'envie et l'avarice conduisent nécessairement à la douleur et au malheur – ce qui fut le cas après l'excommunication – et, d'autre part, l'association entre l'orgueil et l'avarice est ce qui est de plus dangereux pour l'âme en ce que l'orgueil est un mépris de Dieu et l'avarice est l'amour des biens terrestres.

Dans un second temps, Henri IV fait preuve de cruauté dans sa répression d'une révolte saxonne<sup>4</sup>. La cruauté est une expression de la colère et de la haine, des péchés répréhensibles selon la morale chrétienne qui sont contraires à la vertu

---

<sup>3</sup> OTTON., *CHRON.*, VI, 36, p. 306 : *Denique tot mala, tot scismata, tot tam animarum quam corporum pericula huius tempestatis turbo involvit, ut solus ex persecutionis inmanitate ac temporis diuturnitate ad humanae miseriae infelicitatem sufficeret comprobendam. [...] Quia ergo regnum in principe suo ab ecclesia preciso graviter percussum fuit, aecclesia quoque tanto pastore, qui inter omnes sacerdotes et Romanos pontifices precipui zeli ac auctoritatis erat, orbata dolorem non modicum habuit.*

<sup>4</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 34, p. 304 : *Rex vero ex omnibus regni visceribus contractis copiis Saxones bello petit, commissoque iuxta fluvium Unstruot prelio cesisque ex utraque parte multis cruenta tandem victoria regi cessit.*

de justice que doivent montrer les souverains. Otton fait alors le parallèle avec l'anathème qu'Ambroise de Milan promulgua contre l'empereur romain Théodose lorsque ce dernier aurait réprimé dans la cruauté un soulèvement à Thessalonique<sup>5</sup>. Cependant, tandis que Théodose se soumit avec humilité à la pénitence d'Ambroise, Henri IV fait plutôt preuve d'orgueil en refusant de se soumettre à Grégoire VII; ce qui est, selon Otton, le prétexte direct de son excommunication<sup>6</sup>. Cependant, tout n'est pas blanc ni noir : Otton prend soin de sauver l'honneur de l'Empire sans affecter celui de l'Église. Il dit alors que l'humiliation de l'Empire est rendue possible par l'amour (*amor*) que celui-ci porte au clergé<sup>7</sup>. Ce qui veut dire que même dans sa superbe, l'Empire a une part d'humilité qui lui fait aimer l'Église; autrement dit, contrairement aux empereurs païens, les empereurs chrétiens ne s'en sont jamais pris directement à la Cité de Dieu. C'est dans ce même retournement rhétorique qu'Otton dit que les membres du clergé ne sont pas nécessairement des citoyens de la Cité de Dieu car ils ne sont pas parfaits par leur appartenance à l'ordre sacerdotal<sup>8</sup>. On comprend donc que l'Église, et avec elle Grégoire VII, a fait preuve d'orgueil en s'attaquant à l'Empire par le biais de cet amour qu'il lui portait et que pour Otton le sacerdoce n'est pas l'équivalent de la Cité de Dieu. Ainsi, tandis que l'*ecclesia* représente la société au complet, la *civitas permixtia*, la Cité céleste se trouve à être plus un objectif qu'une réalité et c'est par la morale et l'affectivité ordonnées selon la charité qu'il est possible de s'en approcher et de vivre ainsi dans l'unité avec Dieu.

---

<sup>5</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 35, p. 304 : *Lego et relego Romanorum regum sive imperatorum gesta et nusquam invenio quemquam eorum ante hunc a Romano pontifice excommunicatum vel regno privatum, nisi forte quis pro anathemate habendum ducat, quod Philippus ad breve tempus a Romano episcopo inter penitentes collocatus et Theodosius a beato Ambrosio propter cruentam cedem a liminibus aecclēsiæ sequestratus est.*

<sup>6</sup> OTTON., *CHRON.*, IV, 35, p. 304 : *At Romanus pontifex regem sepe vocatum excommunicavit.*

<sup>7</sup> OTTON., *CHRON.*, VII, prol., p. 308 : *Regni quippe viribus ac beneficentia regum exaltatam et ditatam nemo ambigit ecclesiam, constatque non prius eam in tantum regnum humiliare potuisse, quam ipso ob amorem sacerdotii eviscerato ac viribus exhausto, non eius tantum, id est spiritali, sed suo proprio, materiali scilicet, <gladio> percussum destrueretur.*

<sup>8</sup> OTTON., *CHRON.*, VII, prol., p. 310 : *Porro aecclēsiā ecclesiasticas personas, id est sacerdotes Christi eorumque sectatores, tam ex usu locutionis quam consideratione potioris partis diximus, non ignorantes, quod et ipsi, si reprobam vitam duxerint, ad civitatem Dei in eternum non pertinebunt.*

Nous comprenons par ce point d'explication que Grégoire VII a commis lui aussi plusieurs péchés qui découlent de l'orgueil. D'abord, la caractéristique principale qu'Otton attribue à Hildebrand est son zèle pour Dieu et son désir de ressembler à Dieu (*zelus, emulatio*)<sup>9</sup>. Bien que ces deux émotions soient associées au vice d'envie, celles-ci peuvent être bien orientées; ce qui est le cas chez Hildebrand avant qu'il ne soit nommé pape, car son zèle est humble, fait par amour de Dieu. Une fois devenu Grégoire VII en ne demandant pas le consentement d'Henri IV lors de sa nomination, son zèle devient orgueil personnel et compromet l'unité de l'*ecclesia*. Il faut alors comprendre que l'unité politique est rompue en raison de l'orgueil des deux protagonistes et Otton doit trouver un moyen de sauver son idéal d'unité politique pour assurer la paix dans l'âme des fidèles.

La rhétorique d'Otton prend alors forme dans cette contradiction. Son objectif avoué est de préparer l'âme de ses lecteurs à l'imminente fin du monde. Pour accéder au salut, les chrétiens doivent vivre selon la vertu de charité afin d'être unis dans la Cité de Dieu. De manière plus pragmatique, la charité passe par le mépris des choses temporelles et l'amour des choses célestes; deux mouvements de l'âme qui sont connotés éthiquement de manière à ne pas être seulement des émotions, mais directement associés à des péchés ou des vertus telles la superbe et l'humilité. Dans cette vision des choses, même la douleur consécutive à l'excommunication devient positive car lorsqu'elle est acceptée, elle peut devenir un instrument salvifique, donc un mouvement vertueux car il meut le sujet vers l'humilité. Ainsi, les péchés des protagonistes ont eu une série de conséquences affectives dont, par exemple, la douleur qui mène au mépris du monde et ensuite à l'humilité. Comme nous l'avons dit, la condition de la charité est l'humilité. Or dans cet épisode, malgré leurs péchés respectifs, les deux protagonistes font tout de même preuve d'humilité dans leurs actions. L'orgueil d'Henri IV lui fait commettre des péchés qui, normalement, seraient sensés être dirigés vers le vice. Cependant, par un retournement rhétorique, on comprend que ces péchés sont en fait non

---

<sup>9</sup> OTTON., *CHRON.*, VI, 33, p. 300 et 36, p. 306

seulement le fruit de la volonté divine, cela va de soi, mais aussi le fruit de l'amour qu'il portait au clergé; ses péchés n'étaient pas mal intentionnés car il n'a jamais cherché à s'en prendre à la Cité de Dieu, que l'on ne doit pas confondre avec l'Église. De l'autre côté, Grégoire VII a aussi péché par orgueil mais un peu comme Henri IV, il l'a fait par amour de Dieu. Les deux ont donc, somme toute, agi avec une certaine humilité. Les deux personnages sont donc unis dans leur humilité et dans leur volonté d'agir par amour de Dieu. Ainsi, la véritable unité n'est pas politique mais se trouve en Dieu, en la nécessaire humilité que les papes, empereurs et l'ensemble des fidèles doivent démontrer envers le Créateur. Dans un monde incertain où la fin du monde est imminente, vivre dans l'unité de la Cité céleste est la seule manière de sauver son âme.

La justification de l'excommunication d'Henri IV n'est pas tant la manière dont il conçoit les émotions et l'affectivité en général, mais plutôt comment cette conception est appliquée à la politique. En effet, Otton de Freising semble se détacher d'Augustin par rapport à la conception politique de l'Église car à partir du moment où l'Empire romain devient chrétien avec Constantin, il n'est plus question pour lui de deux cités distinctes, mais d'une seule cité mixte (*permixtia*), ce qui le place plutôt dans la lignée d'Orose<sup>10</sup>. L'objectif de sa justification, tel qu'il le déclare à la fin du prologue du livre 7, est justement de ne pas associer l'Église à la Cité céleste et l'Empire à la Cité terrestre. En démontrant qu'autant le pape que l'empereur avaient péché, il expose ce qu'il va par la suite affirmer explicitement : même un membre de l'Église peut pécher et être, en fait, citoyen de la Cité terrestre. Son idéal politique serait alors que les chrétiens soient unis dans la vertu de charité, qui est la base de la Cité de Dieu, à défaut de l'être dans la *realpolitik*, divisée entre Église et Empire. De plus, même si par la condition humaine les fidèles sont enclins au péché, cela ne veut pas dire qu'ils sont dans le vice puisque même les péchés peuvent être orientés selon la vertu de la charité et ainsi permettre

---

<sup>10</sup> H.W. GOETZ, *Geschichtsbild Ottos*, op. cit., p. 247.



l'accès au salut. L'unité de l'*ecclesia* perdue avec l'excommunication d'Henri IV peut alors être retrouvée à l'endroit où cela compte vraiment : dans le cœur des fidèles.

### 2.3.2 L'expérience de l'histoire

Les spécialistes de l'historiographie médiévale, tels Bernard Guenée et, plus récemment, Matthew Kempshall, ont tendance à ne pas considérer Otton de Freising comme un « historien normal ». En effet, autant B. Guenée dit d'Otton qu'il était un historien de premier plan qui dominait ses contemporains par la supériorité de son information et la hauteur de ses vues<sup>11</sup>, autant Kempshall dit qu'Otton n'est pas tout à fait représentatif de l'historiographie médiévale en raison de l'originalité de son œuvre<sup>12</sup>. En quoi l'évêque de Freising se distingue-t-il des autres historiens médiévaux? On a vu dès le départ que la *Chronica sive historia duabus civitatibus* est avant tout une œuvre de philosophie de l'histoire. Donc, au-delà de la simple chronique médiévale, elle comporte une part importante de réflexion théologique qui structure le cours de l'histoire telle que rapportée par Otton. Il ne faut donc pas sous-estimer l'apport de ses connaissances sur son traitement historiographique. Selon Kempshall, Otton de Freising fait preuve d'originalité en intégrant les conceptions de l'histoire d'Augustin, Orose et Eusèbe dans une même œuvre afin de parvenir à ses objectifs<sup>13</sup>. Suite à l'analyse de la *Chronique* proposée ici, il est possible de conclure qu'Otton va bien plus loin en rattachant le cours de l'histoire à un parcours pénitenciel, ou un processus de componction devant mener au Salut. Ainsi, non seulement intègre-t-il les idées historiographiques de trois historiens d'envergure, mais aussi il y inclut une réflexion sur la pénitence qui elle est propre au XIIe siècle. C'est dans cet aspect

---

<sup>11</sup> B. GUENÉE, *Histoire et culture historique...*, op. cit., p. 45.

<sup>12</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the writing...*, op. cit., p. 107.

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 120.

que se retrouve l'originalité de la chronique universelle d'Otton. Bien que ce mémoire ne soit pas l'endroit pour entreprendre une comparaison entre différentes narrations historiques du XII<sup>e</sup> siècle, je me propose, pour finir, de questionner l'apport proprement théologique de la *Chronique* afin de voir dans quelle mesure celui-ci a un impact sur le rôle de l'affectivité dans la rhétorique ottonienne.

On ne peut assez le souligner : l'évêque de Freising est un moine cistercien formé intellectuellement dans les écoles parisiennes. Tandis que son statut d'évêque d'Empire et de prince impérial a contribué à ce qu'il donne une application politique à la morale, comme nous venons de le voir, son statut de moine et d'intellectuel contribue à donner à son traitement historiographique un aspect expérientiel. Je m'explique : les enseignements de l'histoire permettent au chrétien de se rapprocher de la connaissance du Créateur, cependant, ce rapprochement n'est pas seulement dû au savoir que l'on peut retirer de l'histoire, mais aussi de l'expérience qu'il peut tirer de celle-ci. En effet, Otton le dit explicitement : « il en ressort que même les plus sages profitent parfois plus par l'expérience des choses que par les enseignements des doctes »<sup>14</sup>. Il faut donc comprendre de cette affirmation que l'expérience, la connaissance et la sagesse vont ensemble dans la progression spirituelle du fidèle; l'expérience est, d'une certaine manière, une matérialisation des réalités spirituelles. Nous avons vu au chapitre précédent de quelle façon la connaissance est une donnée importante dans l'orientation morale de l'affectivité de l'homme et nous voyons ici que l'aspect expérientiel est tout aussi important. C'est par l'agencement de ces deux niveaux de sagesse que Dom Jean Leclercq définit la théologie monastique : « la révérence envers les mystères de Dieu marque la théologie des moines, il est ce surplus qui s'ajoute à la méthode scientifique »<sup>15</sup>. Otton fait une part belle au mystère divin dans l'ensemble de la *Chronique*. Pour revenir à la justification de l'excommunication de Henri IV,

<sup>14</sup> OTTON., *CHRON.*, II, 19, p. 89 : *Ex quo apparet sapientissimos quoque interdum plus rerum experiētiis quam doctorum proficere institutis.*

<sup>15</sup> J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, op. cit., p. 201.

Otton affirme qu'il est impossible de juger les hommes ici-bas; seul Dieu, apte à lire le cœur des hommes<sup>16</sup>, est capable de dire si l'affectivité du fidèle est ordonnée selon la vertu ou le vice. Ainsi, le Jugement dernier, la Fin de l'Histoire sont des phénomènes mystérieux et la seule connaissance des doctes n'est pas suffisante pour accéder au salut, il importe de tenter de comprendre le mystère divin par l'expérience de l'histoire et la narration d'Otton vise cet objectif. En effet, lorsque l'on suit le modèle du mouvement affectif tel que présenté dans ce mémoire, on comprend comment l'histoire enseigne à orienter son affectivité en fonction de l'amour divine, la *caritas*, pour parvenir à une expérience de cet amour, la béatitude de l'âme.

Thierry de Chartres, dont les idées ne sont pas inconnues d'Otton de Freising, dit : « la philosophie est l'amour de la sagesse, et la sagesse est la compréhension intégrale de la vérité : sans amour on n'y parvient pas ou à peine »<sup>17</sup>. Ainsi, le mouvement affectif d'amour est indispensable à la véritable connaissance. Le mouvement est clair chez Otton et nous en avons vu de nombreux exemples, comme lorsqu'il décrit son dégoût des misères païennes qui doivent conduire au mépris du monde et à l'amour de Dieu afin de parvenir ensuite à la connaissance du Créateur. Ce mouvement est à la fois affectif et expérientiel. L'histoire peut être vue, dans le cadre de la théologie monastique, comme étant une expérience des réalités de l'œuvre de Dieu. Ce n'est cependant pas une expérience ésotérique, c'est une expérience de recherche, de réflexion, qui sert à goûter aux réalités divines. On revient maintenant à Augustin, car comme le dit encore une fois Dom J. Leclercq : « les moines sont augustiniens, l'illumination intérieure a orienté la doctrine spirituelle du monachisme et relève plus de la mystique que de la spéculation »<sup>18</sup>. Cette illumination est fondamentale et elle est affective car elle

---

<sup>16</sup> OTTON., *CHRON.*, VII, prol., p. 309 : *Non enim discerni possunt in presenti, aecclisia tantum quae manifesta sunt iudicante, Deo solo, qui novit, qui sint eius, cuius ventilabrum in manu eius, merita singulorum pensante.*

<sup>17</sup> E. JOUNEAU, « Le « Prologus in Eptateucon » de Thierry de Chartres », dans *Medieval Studies*, 1954, p. 174 : *Philosophia autem est amor sapientiae; sapientia autem est integra comprehensio veritatis eorum quae sunt, quam nullus vel parum adipiscitur nisi amaverit.*

<sup>18</sup> J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, op. cit., p. 211.

permet de connaître la voie selon laquelle le chrétien doit orienter ses mouvements émotionnels. L'expérience place donc les moines dans la lignée de la pureté du cœur de Cassien et de la componction de Grégoire le Grand; le Grégoire qui, comme nous l'avons vu, décrit les conséquences des manifestations de cette expérience de Dieu en l'âme. L'unité de la théologie monastique est le mystère de l'amour, tout comme l'unité de la société chrétienne est la charité. Otton a bien compris cela et pour lui, l'histoire, qui est l'économie du salut, est la manifestation de l'amour de Dieu pour nous et son intériorisation, son expérience mystique, est la réalisation en nous de cet amour de Dieu. C'est ce qu'il veut dire lorsqu'il affirme : « Cette couronne incomparable [le salut, l'amour de Dieu] est dit descendre du ciel de façon à ce que par un mystérieux plan divin elle parvienne à l'attention de l' élu non seulement par la science, mais aussi par l'expérience »<sup>19</sup>. La connaissance et l'expérience vont donc de paire chez Otton et l'histoire est le moyen d'acquérir ces deux aspects de la vie spirituelle. D'un autre côté cependant, J. Leclercq soutient que chez Bernard de Clairvaux, il s'agit moins d'acquérir une connaissance explicite du plan salvifique de Dieu que de consentir à ce plan<sup>20</sup>. Pour lui, tout se ramènerait à un problème d'intériorité : ce qui importe est la façon dont l'œuvre du salut devient le bien de l'homme dans la vie intérieure. L'important n'est alors pas tant l'histoire en tant que telle que ses conséquences sur la vie spirituelle. Dans la théologie monastique, les domaines de réflexion sont notamment l'histoire du salut et la présence de Dieu en l'homme et de l'homme en Dieu; c'est-à-dire le mystère du salut et mystère de l'union à Dieu. Contrairement à Bernard, ces deux aspects s'imbriquent totalement chez Otton de Freising comme nous en témoigne la précédente citation qui met sur un pied d'égalité la connaissance et l'expérience dans la progression spirituelle vers l'union avec Dieu.

L'expérience de l'histoire chez Otton est aussi une expérience du temps propre au XIIe siècle. En effet, sa théologie de l'histoire est organisée dans le cadre

---

<sup>19</sup> OTTON., *CHRON.*, VIII, 26, p. 434 : *Descendere ergo dicitur de caelo, cum ab archano divini consilii ad noticiam electorum non solum per scientiam, sed et per experientiam incomparabilis illa corona perveniet.*

<sup>20</sup> J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, op. cit., p. 210.



d'un savoir organisé. C'est une vision du monde conçue comme une économie se développant dans le temps et Dieu, auteur des faits, en commande le contenu et le sens. Les faits historiques sont les événements d'une *dispensatio salutis* que Dieu réalise gratuitement mais qui transforme le sol même sur lequel s'avancent les générations<sup>21</sup>. Ainsi, l'expérience du temps dans l'histoire en tant que processus eschatologique va de pair avec l'expérience mystique du chrétien dans le processus spirituel. L'histoire, comme le dit Otton, sert à mener du visible à l'invisible. Autrement dit, elle sert à tirer des leçons morales de la trame événementielle de la *dispensatio salutis* pour orienter son affectivité vers la *caritas* et de vivre en unité avec Dieu. C'est cette idée fondamentale du monachisme qui est retransmise par la *Chronique*.

Mais est-ce que cette expérience de l'histoire est accessible seulement dans un cadre monastique? À première vue on serait tenté de répondre que oui. Dom Leclercq soutient que cette expérience est conditionnée par un milieu, dont l'idéal est la communauté conventuelle<sup>22</sup>. Bien que cette idée soit l'émanation d'un milieu monastique, celle-ci a cependant une portée beaucoup plus large chez Otton de Freising. Dans un premier temps, il faut se rappeler que l'évêque de Freising dédie la *Chronique* à son empereur Frédéric Barberousse, pour son éducation morale personnelle<sup>23</sup>. Un moine-historien comme Otton de Freising se trouve donc à être un maître spirituel pour une chrétienté temporelle, car d'un côté il possède une force spirituelle et une sagesse acquise chez les moines et de l'autre il vit dans l'ambiance des souverains et des luttes politiques. Ainsi, bien qu'il soit associé spirituellement au mouvement cistercien, l'évêque de Freising ne remet pas pour autant en cause ses allégeances politiques. Il profite de cette situation pour

<sup>21</sup> M.D. CHENU, *La théologie au XIIe...*, op. cit., p. 88.

<sup>22</sup> J. LECLERCQ, *L'amour des lettres...*, op. cit., p. 203.

<sup>23</sup> OTTON., *CHRON.*, Dédicace à Frédéric, p. 2 : *Honesta ergo erit et utilis excellentiae vestrae historiarum cognitio, qua et virorum fortium gesta Deique regna mutantis et cui voluerit dantis rerumque mutationem patientis virtutem ac potentiam considerando sub eius metu semper degatis ac prospere procedendo per multa temporum curricula regnetis.*

transmettre ses connaissances en matière de spiritualité à un public plus large. L'histoire d'Otton doit alors donner corps à la justification d'un lien entre l'économie du salut, la puissance de l'Empire et l'expérience mystique. Par exemple : les persécutions sont tournées en moralisations comme cas majeur de superbe vaincue par l'humilité et la conversion de Constantin devint la base d'une consécration de la Cité terrestre dans une Église en paix sur la Terre. Cependant, comme nous venons de le voir, la Cité céleste n'est pas l'Église; elle est, comme la Cité terrestre, intégrée à l'Église lors de la conversion de Constantin pour créer une Cité mixte qui, elle, est l'Église. Le mystère de Dieu tient au fait qu'il est impossible pour le fidèle de distinguer clairement les deux Cités. Seul Dieu est capable de lire dans le cœur des hommes et de porter un jugement. Il importe alors pour le lecteur de la *Chronique* de puiser dans les exemples de l'histoire afin de retirer non seulement des connaissances, mais aussi des expériences afin d'orienter son affectivité selon la morale chrétienne. Nous comprenons par les analyses qui ont été faites au cours de ce mémoire qu'Otton de Freising apporte plusieurs détails liées à l'affectivité afin de donner des indices au lecteur concernant la manière de mener une vie affective basée sur la morale chrétienne. Ces analyses ont démontré que même si un fidèle commet un péché, son salut n'est pas remis en cause si l'intention de son action est bonne. Même si, comme Henri IV, le péché semble impardonnable et que le pape lui-même le condamne, s'il a bien agi, dans son cœur, Dieu saura le reconnaître et lui pardonner.

## Conclusion

L'affectivité, la rhétorique et la morale chrétienne sont trois notions intrinsèquement liées dans la composition narrative de la *Chronique* d'Otton de Freising. Les fonctions de la rhétorique sont les suivantes : enseigner (*docere*), émouvoir (*movere*) et plaire (*delectare*). Comme le souligne Matthew Kempshall, la rhétorique est une seconde nature pour l'historien médiéval qui a été éduqué, directement ou indirectement, selon les principes de Cicéron, Quintilien et de la *Rhetorica ad Herennium*<sup>1</sup>. En suivant cette logique, on peut conclure que la narration historique est tout empreint de rhétorique par son aspect moralisant et, surtout, par son utilisation de l'affectivité. Nous avons vu plusieurs exemples où Otton ajoute des précisions liées à la vie affective dans l'objectif de démontrer si tel personnage agissait selon la morale chrétienne ou non. Cette démonstration est fondamentalement rhétorique car elle cherche à la fois à enseigner la morale chrétienne, à émouvoir par le recours aux affects et à plaire par l'expérience spirituelle issue de la lecture de l'histoire. Il est ainsi difficile de ne pas être en accord avec M. Kempshall lorsqu'il dit qu'il est difficile de comprendre l'historiographie médiévale sans prendre en compte la rhétorique et la place qu'occupe l'affectivité dans celle-ci. Par rapport à la problématique du mémoire, on peut conclure que l'affectivité a un rôle rhétorique dans la narration afin de mieux illustrer les choix moraux des protagonistes; d'où le fait que l'auteur apporte plusieurs précisions et détails sur la vie affective et les émotions des personnages historiques.

Le statut épistémologique de l'émotion est sujet à débat parmi les historiens : comment être certain que ce que nous étudions est véritablement ce que les médiévaux ont compris comme étant l'émotion? La vie affective d'autrefois

---

<sup>1</sup> M. KEMPSHALL, *Rhetoric and the writing...*, op. cit., p. 536.

mérite d'être étudiée, cela ne fait pas de doute, mais nous avons des moyens très limités pour y parvenir. De manière générale, les médiévistes travaillant sur la question sont d'accord pour dire que nous ne pouvons pas accéder à l'univers affectif de l'homme médiéval. Nous pouvons cependant en étudier les représentations écrites et visuelles et cela peut nous en apprendre beaucoup sur une époque. C'est pourquoi la division tripartite de l'objet « émotion » - émotion vécue, exprimée, représentée - de Rüdiger Schnell<sup>2</sup> est très utile afin de ne pas confondre ces différents niveaux et éviter les écueils épistémologiques. Dans ce mémoire, j'ai tenté de démontrer qu'il est possible d'analyser l'aspect discursif de l'affectivité en le remettant dans son contexte culturel, soit dans le cadre de la morale chrétienne. Puisque l'affectivité est le ciment d'une société dont la valeur suprême est la *caritas*, comprendre comment les émotions sont représentées dans une narration historique permet d'en apprendre non seulement sur la manière dont le passé était perçu, mais surtout sur la manière dont la société était pensée par un auteur qui occupe une position de pouvoir. Ainsi, pour Otton, une vie affective ordonnée selon la morale chrétienne est garante de l'ordre social temporel d'une part et, d'autre part, garante de l'ordre spirituel, soit l'accès au salut, les deux étant intrinsèquement liés dans l'idée d'unité.

Il est ressorti de cette analyse que les détails sur la vie affective des personnages historiques sont plus présents dans la *Chronique* d'Otton que dans l'*Histoire contre les païens* d'Orose. Ce qui ne veut pas dire que les émotions sont plus importantes au XIIe siècle qu'au IVe siècle, c'est simplement que les préoccupations ont changé ainsi que la façon dont les émotions et l'affectivité sont perçues et représentées. Les résultats obtenus de l'analyse de la *Chronique* tendent à démontrer qu'il y a bel et bien un tournant anthropologique du XIIe siècle, tel que l'affirme Damien Boquet<sup>3</sup>. En effet, dans ce siècle où l'homme et la nature sont au

---

<sup>2</sup> R. SCHNELL, « Historische Emotionsforschung... », *art. cit.*, p. 180.

<sup>3</sup> D. BOQUET, « Des racines de l'émotions... », *art. cit.*



centre des préoccupations spéculatives, une personne comme Otton de Freising, un moine formé dans les écoles, unifie la spéculation sur la nature et l'homme avec ses inquiétudes spirituelles liées à son appartenance monastique. Par conséquent, l'auteur porte une attention particulière aux émotions même si celles-ci trouvent leur origine dans la partie charnelle de l'homme, puisque l'homme en entier, incluant son corps, est l'œuvre de Dieu. La vie affective des hommes capte alors un intérêt renouvelé car c'est par elle qu'il est possible de se rapprocher de Dieu, si elle est orientée selon la morale chrétienne. Ainsi, ce n'est pas nécessairement les émotions en tant que telles qui changent, ce que nous ne saurons jamais, mais c'est la fonction et la perception de l'affectivité qui changent dans le temps.

Les émotions ne sont pas des phénomènes atemporels ni irrationnels; en cela ce mémoire entre dans le sillage tracé par Barbara Rosenwein avec son article *Worrying about emotions in history*<sup>4</sup>. Nous avons vu à plusieurs reprises à quel point l'affectivité est complémentaire à la rationalité : la connaissance permet à la *ratio* de distinguer les mauvais affects des bons et ainsi conduire à la sagesse, soit la bonne vie morale. Les émotions se trouvent donc à être au centre de la notion de sagesse des hommes médiévaux.

Otton écrit sa *Chronique* pour pousser ses lecteurs vers la connaissance de Dieu. Ainsi, chez Otton de Freising les deux niveaux d'analyse de l'émotion distingués par C. Casagrande et S. Vecchio se retrouvent imbriqués, comme elles l'avaient bien remarqué pour les auteurs du XII<sup>e</sup> siècle<sup>5</sup>. En effet, autant le niveau théorique, dans lequel les émotions sont évaluées selon des critères éthiques et moraux, que le niveau pédagogique, qui porte sur la réalisation du bien (le salut), sont intrinsèquement liés l'un à l'autre. Le lien fondamental entre ces deux niveaux est que pour réaliser son salut, le chrétien doit évaluer son comportement et orienter sa vie affective selon les critères de la morale chrétienne.

---

<sup>4</sup> B. ROSENWEIN, « Worrying about emotions... », *art. cit.*

<sup>5</sup> C. CASAGRANDE et S. VECCHIO. « Les théories des passions... », *art. cit.*

Cette recherche permet aussi d'en apprendre plus sur le *Geschichtsbild*<sup>6</sup> d'Otton de Freising. L'analyse de la fonction de l'affectivité dans la *Chronique* nous permet de percevoir comment la vision du passé est orientée par le présent d'Otton, par son statut de moine et d'évêque d'Empire. Cela est particulièrement frappant dans son évaluation de l'excommunication de Henri IV. Nous avons vu à quel point l'auteur est préoccupé par le besoin de préserver l'unité de l'*ecclesia* en ne distinguant pas de responsable à cet épisode tragique.

De plus, puisqu'il est souvent question d'évènements tragiques, nous pourrions être d'accord avec S.C. Jaeger qui affirme que le ton de la *Chronique* témoigne du pessimisme ambiant du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Cependant, Otton conserve toujours l'idée d'espoir de rédemption. Ainsi, H.W. Goetz dit qu'Otton fait preuve d'un « espoir pessimiste »<sup>8</sup>, mais je préfère l'affirmation de J. Spörl qui parle plutôt d'un pessimisme positivement dirigé<sup>9</sup>. L'idée de direction est fondamentale dans la pensée historique d'Otton car même si le temps du monde peut être vu de manière négative, l'espoir de salut permet de donner une direction positive à la vie affective des chrétiens. En effet, tout comme la fonction des émotions négatives est parfois de mouvoir le chrétien vers Dieu, le pessimisme de l'histoire sert, dans une logique d'ascèse, à faire pénitence pour mieux expérimenter la relation mystique avec le divin. La fonction de l'affectivité sert alors à orienter le lecteur selon la morale chrétienne afin qu'il puisse distinguer s'il agit selon le vice ou la vertu. La rhétorique globale de l'œuvre est orientée selon cet objectif, car la connaissance de la vertu est la connaissance du Créateur. Il ressort de notre analyse du *Geschichtsbild* d'Otton la même constatation que H.W. Goetz : « l'idée essentielle [du *Geschichtsbild*] est que l'homme est appelé par la leçon de l'histoire à chercher

---

<sup>6</sup> Cf. *infra*, p. 35.

<sup>7</sup> S.C. JAEGER, « Pessimism... », *art. cit.*

<sup>8</sup> H.W. GOETZ, *Geschichtsbild Ottos.*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>9</sup> J. SPÖRL, « Das Alte und das Neue im Mittelalters », *Historisches Jahrbuch*, vol. 53 (1930), p. 414.

son salut en recherchant la stabilité »<sup>10</sup>. Je rajouterais : en recherchant la stabilité de sa vie affective en fonction d'une unité avec Dieu et entre les hommes.

Dans le même ordre d'idées, Otton met beaucoup d'emphasis sur les moments d'unité dans l'histoire; ce sont pour lui des moments importants, des exemples fondamentaux dans lesquels la vie affective des hommes est stable et permet une progression spirituelle vers la vertu. Ce sont vers ces moments que l'espoir doit être dirigé. Ce type de choix narratifs est basé sur les valeurs de l'auteur, d'un évêque pris dans la tourmente de la vie active qui songe à la stabilité de la vie contemplative. De la même façon, l'ascèse est une notion phare de l'histoire d'Otton : montrer comment les hommes peuvent se racheter par la pénitence et comment il est possible d'orienter vers la vertu des attitudes qui autrement pourrait être considérées comme viciées. Tout cela est lié à des considérations émotives : si l'affectivité est orientée selon la morale chrétienne, il est possible de vivre ses émotions de manière stable et de les utiliser afin de progresser spirituellement. C'est dans cette dynamique que se trouve la fonction de l'affectivité dans la *Chronique*, qui crée une expérience de l'histoire en mesure de mener le lecteur au salut.

---

<sup>10</sup> H.W. GOETZ, *Geschichtsbild Ottos.*, op. cit., p. 308

## Bibliographie

### Sources primaires :

AUGUSTIN D'HIPPONE. *De bono conjugali*, ZYCHA, J. (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 41, Vienne, 1900, p. 187-230.

AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Civitate Dei*, DOMBART, B et A. KALB (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* 47-48, Turnout, Brepols, 1955.

AUGUSTIN D'HIPPONE. *De doctrina christiana*, MARTIN, J. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* 32, Turnout, Brepols, 1962, p. 1-167

BERNARD DE CLAIRVAUX. *Sermones super Cantica canticorum*, dans *Bernardi opera*, LECLERCQ, J., TALBOT, C.H. et H.M. ROCHAIS (ed.), Sources chrétiennes, Paris, Cerf, 1957-1958.

CICÉRON. *De officiis*, ATZERT, C. (ed.), Leipzig, Teubner, 1963.

CICÉRON. *De Inventione*, ACHARD, G. (ed. et trad.), Paris, Belles Lettres, 2003.

CICÉRON. *Tusculanes*, FOHLEN, G. (ed.) et J. HUMBERT (trad.), Paris, Belle Lettres, 1960.

DONAT. *Ars minor*, dans HOLTZ, L. (ed.). *Donat et la tradition de l'enseignement grammatical. Étude sur l'Ars Donati et sa diffusion (IVe-IXe siècle) et édition critique*, Paris, CNRS, 1981.



EKKEHARD D'AURA et FRUTOLF DE MICHELSBERG. *Chronicon universale* (-1125), WAITZ, G. (ed.), *Monumenta germanica historiae* SS 6, Hannovre, Hahnsche Buchhandlung, 1844, p. 8-265.

EUSÈBE DE CÉSARÉE TRADUIT PAR RUFIN. *Historia ecclesiastica*, MOMMSEN, T. (ed.), *Corpus Berolinense* 9.1-9.2, Berlin, 1903-1908.

FLAVIUS JOSÈPHE TRADUIT PAR HEGESIPPE. *Historiae libri V*, USSANI, V. (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 66, Vienne, Hoelder-Pichler-Tempsky, 1932.

FLAVIUS JOSÈPHE. *Antiquitates Judaicae*, dans *Flavii Iosephi opera*. NIESE, B. (ed.), Berlin, Weidmann. 1892.

GRÉGOIRE LE GRAND. *Homeliae in Hiezechihelam prophetam*, ADRIAEN, M. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* 142, Turnout, Brepols, 1971.

GRÉGOIRE LE GRAND. *Moralia in Job*, ADRIAEN, M. (ed.), *Corpus Christianorum Series Latina* 143; 143A; 143B, Turnout, Brepols, 1979-1985.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. *De sacramentis christianae fidei*, dans *Patrologia latina*, MIGNES J.P. (ed.), tome 176, col. 173-618.

HUGUES DE SAINT-VICTOR. *De substantia dilectionis*, dans HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Six opusculs spirituels*, BARON, R. (ed. et trad.), Sources chrétiennes 155, Paris, Cerf, 1969.

ISIDORE DE SÉVILLE. *Etymologiarum sive Originum libri XX*, W. M. LINDSAY (éd.), *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*, Oxford, Clarendon Press, 1911.

JOUNEAU, E. « Le *Prologus in Eptateucon* de Thierry de Chartres », *Medieval Studies*, XVI (1954), 171-175.

OROSE. *Histoires contre les païens*, ARNAUD-LINDET, M.P. (ed. et trad.), Paris, Belles Lettres, 1992.

OTTON DE FREISING. *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*. HOFMEISTER A. (éd.), *Monumenta Germaniae Historica SS rerum germanicarum* 45, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1912.

OTTON DE FREISING ET RAHEWINE. *Gesta Friderici I. Imperatoris*. WAITZ, G. (ed.), *Monumenta Germaniae Historica SS rerum germanicarum* 46, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1912.

PIERRE ABÉLARD. *Scito te ipsum*, ILGNER, R. M. (ed.), *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 190, Turnout, Brepols, 2001.

PIERRE ABÉLARD. *Regula*, DE VOGÜÉ, A. (ed.), *Sources chrétiennes* 181-186, Paris, Cerf, 1971-1972.

*The Two Cities, a Chronicle of Universal History to the Year 1146 A.D., By Otto, Bishop of Freising*, MIEROW, C.C. (trad.), New York, Columbia University Press, 2002.

THOMAS D'AQUIN. *Summa theologia*, Édition léonine, Rome, Marietti, 1948.

### Sources secondaires :

ALTHOFF, G. « Empörung, tränen, Zerknirschung : emotionen in der öffentlichen Kommunikation des Mittelalters ». dans *idem* (dir.). *Spielregeln des Politik in Mittelalters : Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, p. 258-281.

ANGENENDT, A. « À propos de l'étude de la liturgie médiévale », dans SCHMITT, J.C. et O.G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 171- 187.

BAGGE, S. « Ideas and Narrative in Otto of Freising's *Gesta* », *Journal of Medieval History*, 22 (1996), p. 345-377.

BASCHET, J. *La civilisation féodale – de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Aubier, Paris, 2004.

BELL, D.N. « Apatheia : the convergence of Byzantine and Cistercian spirituality », *Cîteaux*, 38 (1987), p. 141-163.

BLOMME, R. *La doctrine du péché dans les écoles théologiques de la première moitié du XIIe siècle*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1958.

BOQUET, D. « Des racines de l'émotions. Les préaffects et le tournant anthropologique du XIIe siècle », dans BOQUET, D. et P. NAGY (dir.). *Le sujet de l'émotion au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 163-186.

BOQUET, D. « Un nouvel ordre anthropologique au XII<sup>e</sup> siècle : réflexions autour de la physique du corps de Guillaume de Saint-Thierry », *Cîteaux*, n. 55, 2004, pages 5-20.

BOQUET, D. et P. NAGY (dir.). *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009.

BOQUET, D. et P. NAGY (ed.). « Pour une histoire des émotions. L'historien face aux questions contemporaines », dans *idem* (dir.). *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 15-51.

BOQUET, D. et P. NAGY. « Une histoire des émotions incarnées », *Médiévales*, no 61 (automne 2011), p. 5-24.

BOQUET, D. *L'ordre de l'affect au Moyen Âge. Autour de l'anthropologie affective d'Aelred de Rievaulx*, Caen, Publications du CRAHM, 2005.

BOUREAU, A. « La passion et la faute : Nouvelles approches des émotions médiévales », *Critique*, no. 716-717 (2007), p. 36-46.

CASAGRANDE, C. & S. VECCHIO. « Introduzione », dans *idem* (dir.). *Piacere e dolore, Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, 2009, p. 3-12.

CASAGRANDE, C. et S. VECCHIO. « Les théories des passions dans la culture médiévale », dans BOQUET, D. et P. NAGY (dir.). *Le sujet des émotions au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 107-122.



CASAGRANDE, C. et S. VECCHIO. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2003.

CHENU, M.D. *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1957.

CONSTABLE, G. et R.L. BENSON (dir.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982.

DAGENS, C. *Saint Grégoire le Grand – Culture et expérience chrétiennes*, Paris, Études augustinienes, 1977.

DE GHELLINCK, J. *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, Bruxelles, Éditions Desclée de Brouwer, 1955 (1946).

DELIYANNIS, D. M. « Introduction », in *idem* (dir.), *Historiography in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2003.

DEONNA, J.A. et F. TERONI. *Qu'est-ce qu'une émotion?*, Paris, J. Vrin, 2008.

DIXON, T. *From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

ELIAS, N. *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes und Zweiter Band, Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Basel, 1939 ; En traduction française : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

FEBVRE, L. « La sensibilité et l'histoire : comment reconstituer la vie affective d'autrefois? », *Annales d'histoire sociale*, 3 (1941), p. 221-238.

FLUELER, C. et M. ROHDE (dir.). *Laster im Mittelalter – Vices in the Middle Ages*, Berlin/New York, de Gruyter, 2009.

FRIED, J. « Die Bamberger Domschule und die Rezeption von Frühscholastik und Rechtswissenschaft in ihrem Umkreis bis zum Ende der Stauferzeit », dans *Idem* (dir.). *Schulen und Studium im sozialen Wandel des Hohen und Späten Mittelalters*, Sigmaringen, Jan Thorbecke Verlag, 1986, p. 163-201.

GIRAUD, C. *Per verba magistri - Anselme de Laon et son école au XIIe siècle*, Turnhout, Brepols, 2010.

GOETZ, H.W. *Das Geschichtsbild Ottos von Freising. Ein Beitrag zur historischen Vorstellungswelt und zur Geschichte des 12. Jahrhunderts*, Köln, Böhlau, 1984.

GOETZ, H.W. *Geschichteschreibung und Geschichtsbewusstsein im hohen Mittelalter*, Berlin, Akademie Verlag, 1999.

GRUNDMANN, H. *Geschichtsschreibung im Mittelalter : Gattungen, Epochen, Eigenart*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.(1957).

GUENÉE, B. *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 1980.

GUERREAU-JALABERT, A. « Caritas y don en la sociedad medieval occidental », *Hispania* (Madrid), vol. 60, no. 204 (2000), p. 27-62.

GUERREAU-JALABERT, A. « L'*Ecclesia* médiévale, une institution totale », dans SCHMITT, J.C. et O.G. OEXLE (dir.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 219-226.

HARRÉ, R. (éd.). *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell, 1986.

HASKINS, C.H. *The Renaissance of the Twelfth Century*, New York, Meridian Books, 1957 (1927).

HOFMEISTER, A. « Der Bildungsgang Ottos von Freising », *Neues Archiv des Gesellschaft für die älterer deutsche Geschichtskunde*, 37, (1991-1912), p. 633-768.

HOFMEISTER, A. « Studien über Otto von Freising », *Neues Archiv des Gesellschaft für die älterer deutsche Geschichtskunde*, 37 (1912), p. 101-161.

HUIZINGA, J. *L'automne du Moyen Âge*, Paris, Payot, 2002 (1919).

JAEGER, S.C. « Pessimism in the Twelfth-Century « Renaissance », *Speculum*, vol. 78, no. 4 (oct. 2003), P. 1151-1183.

JAEGER, S.C. et I. KASTEN (dir.). *Codierungen von Emotionen im Mittelalter, Emotions and Sensibilities in the Middle Ages*, Berlin, De Gruyter, 2003.

KASTEN, I. (dir.). *Machtvolle Gefühle*, Berlin, De Gruyter, 2010.

KEMPSHALL, M. *Rhetoric and the Writing of History*, Manchester, Manchester University Press, 2011.

KIRCHNER-FEYERABEND, C. *Otto von Freising als Diözesan- und Reichsbischof*, Frankfurt am Main, Lang, 1990.

KLINKENBERG, H.M. «Der Sinn der Chronik Ottos von Freising», dans ENGEL, J. et H.M. KLINKENBERG (dir.), *Aus Mittelalter und Neuzeit – Festschrift Gerhard Kallen*, Bonn, Hanstein, 1957, p. 63-76.

KNUUTTILA, S. *Emotions in Ancient & Medieval Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

KOCH, J. «Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising», *Münchener Theologische Zeitschrift*, 4 (1953), p. 79-94.

KOCH, J. «Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising», dans LAMMERS, W. (dir.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 321-350.

KÖPF, U. *Religiöse Erfahrung Bernhards von Clairvaux*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1980.

LADNER, G. «Terms and Ideas of Renewal», dans CONSTABLE, G. et R.L. BENSON (dir.). *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1982, p. 1-33.

LAMMERS, W. (dir.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965.



LE GOFF, J. « Rire au Moyen Age », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 3 | 1989, mis en ligne le 13 avril 2009, consulté le 11 décembre 2012. URL : <http://ccrh.revues.org/2918> ; DOI : 10.4000/ccrh.2918

LECLERCQ, J. *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1990 (1957).

MÉGIER, E. « *Tamquam lux post tenebras*, oder: Ottos von Freising Weg von der Chronik zu den Gesta Friderici », *Mediaevistik*, 3 (1990), 131-267.

NAGY, P. « Les émotions et l'historien : de nouveaux paradigmes », *Critique*, no. 716-717 (2007), p. 10-22.

NAGY, P. « Puissances médiévales de la passion incarnée », dans KASTEN, I. (dir.). *Machtvolle Gefühle*, Berlin, De Gruyter, 2010, p. 315-333.

NAGY, P. « Sensations et émotions d'une femme de passion, Lukarde d'Oberweimar (1309) », dans BOQUET, D. et P. NAGY (dir.). *Le sujet de l'émotion au Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 323-351.

NEUHAUSER, R. et I. P. BEJCZY (dir.). *Virtue and Ethics in the Twelfth century*, Leiden, Brill, 2005.

PERKAMS, M. « Intention et charité, Essai d'une vue d'ensemble sur l'éthique d'Abélard », dans JOLIVET, J. et H. HABRIAS (dir.). *Pierre Abélard : Colloque international de Nantes, Conférence internationale "Pierre Abélard"*, 2001, Université de Nantes, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 357-376.

RAY, R. « Medieval Historiography through the Twelfth Century : Problems and Progress of Research », *Viator*, 5 (1974), p. 33-59.

REUTER, T. « Past, Present and No Future in the Twelfth-Century Regnum Teutonicum », dans MAGDALINO, P. (dir.). *The Perception of the Past in Twelfth-Century Europe*, London, The Hambledon Press, 1992, p. 15-36.

ROSENWEIN, B. (dir.). *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 1998.

ROSENWEIN, B. "Worrying about Emotions in History", *The American Historical Review*, 107-3 (2002), p. 821-845.

ROSENWEIN, B. « Emotion words », dans D. BOQUET et P. NAGY (dir.). *Le sujet de l'émotion au Moyen Âge*, Paris, Beauchesne, 2009, p. 93-106.

ROSENWEIN, B. *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

SCHERER, K. R., A. SHORR et T. JOHNSTONE (dir.). *Appraisal Processes in Emotion: Theory, Methods, Research*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

SCHMALE, F.J. *Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung – Eine Einführung*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985.

SCHMITT, J.C. et O.G. OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

SCHNELL, R. « Historische Emotionsforschung: Eine mediävistische Standortbestimmung », *Frühmittelalterliche Studien*, 38, 2004, p. 173-276.

SMALLEY, B. « Sallust in the Middle Ages », dans BOLGAR, R.R. (dir.). *Classical Influences on European Culture AD 500-1500*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 165-175.

SORABJI, R. *Emotion and Peace of Mind: From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

SOUTHERN, R.W. *Scholastic humanism and the unification of Europe*, Oxford, Blackwell, 1995.

SPÖRL, J. « Das Alte und das Neue im Mittelalters », *Historisches Jahrbuch*, vol. 53 (1930), p. 297-341 et 498-524.

SPÖRL, J. « Das mittelalterliche Geschichtsdenken als Forschungsaufgabe », dans LAMMERS, W. (dir.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter : Ausgewählte Aufsätze und Arbeiten aus den Jahren 1933 bis 1959*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961, p. 1-29.

SPÖRLS, J. « Die "Civitas Dei" im Geschichtsdenken Ottos von Freising », dans LAMMERS, W. (dir.). *Geschichtsdenken und Geschichtsbild im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1965, p. 298-320.

STAUBACH, N. « Geschichte als Lebenstrost. Bemerkungen zur historiographischen Konzeption Ottos von Freising », *Mittellateinisches Jahrbuch*, 23 (1988), p. 46-75.

STOCK, B. *Lire, une ascèse? Lecture ascétique et lecture esthétique dans la culture occidentale*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 2008.

STRAW, C. « Gregory, Cassian and the Cardinal Vices », dans NEWHAUSER, R. (dir.), *In the Garden of Evil – Vices in the Middle Ages*, Toronto, Pontifical Institut for Medieval Studies, 2005, p. 35-58.

THOMSON, R. « The Place of Germany in the Twelfth-Century Renaissance », dans BEACH, A.I. (dir.), *Manuscripts and Monastic culture : Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany*, Turnhout, Brepols, 2007, p. 19-42.

VAN'T SPIJKER, I. « *Ad commovendos affectus*, Exegesis and the affects in Hugh of Saint-Victor », dans BERNDT, R. (dir.), *Bibel und Exegese in Sankt Victor zu Paris*, Münster, Aschendorff Verlag, 2009, p. 215-234.

VAN'T SPIJKER, I. « Hugh of Saint Victor's Virtue : Ambivalence and Gratuity », dans NEWHAUSER, R. et I. P. BEJCY (dir.), *Virtue and Ethics in the Twelfth century*, Leiden, Brill, 2005, p. 75-94.

VECCHIO, S. « Passions de l'âme et péchés capitaux : les ambiguïtés de la culture médiévale » dans FLUELER, C. et M. ROHDE (dir.), *Laster im Mittelalter – Vices in the Middle Ages*, Berlin/New York, de Gruyter, 2009, p. 45-64.

VERGER, J. « Le cloître et les écoles », dans *Bernard de Clairvaux, Histoire, Mentalités, Spiritualité*, Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon (1992), pages 459-475.

#### Ouvrages de référence

ADNÈS, P. « Pénitence », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1995, t. XII, col. 943-1010.

BOURGAIN, P. « Histoire en latin », *Dictionnaire du Moyen-Âge*, Paris, P.U.F., 2002, 682-683.

CHÂTILLON, J. «*Cor et cordis affectus* », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1995, t. II, col. 2288- 2300.

MICHEL, A. «*vertu* », *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1946, t. XV, col. 2740-2799.